HENRI LEFEBVRE

ESTRUCTURALISMO Y POLITICA

EDITORIAL LA PLEYADE
BUENOS AIRES

Título del original francés
AU-DELA DU STRUCTURALISME

Traducción de
LUIS ALBERTO RUIZ

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

MARXISMO Y POLÍTICA

Sentido de la cuestión

¿Cuál es el sentido exacto de la cuestión propuesta? ¿Se pregunta si las formaciones políticas que se proclaman marxistas o del marxismo-leninismo, a saber, diversos partidos obreros, partidos obreros y campesinos, partidos de los trabajadores, partidos socialistas unificados o comunistas, tienen una *política*? La respuesta es inmediata: sí, esas formaciones tienen una política.

Si examinamos las formaciones que actúan en los países llamados "sub-desarrollados", comprobamos que en muchos casos esta política pone el acento sobre la *reforma agraria*. Es un punto esencial, un argumento fundamental, un eslabón indispensable v una articulación central. Hoy mismo, el Partido Comunista Argelino (no representado en el G.P.R.A.) parece haber elaborado un proyecto de reforma agraria que alguna vez podría ser muy eficaz.

Se ve por otra parte que ni el marxismo ni el marxismo-leninismo preveían inicialmente tales "reformas". El nombre solamente basta para señalar que teóricamente la reforma agraria no toca las estructuras económicas fundamentales del capitalismo. Por lo contrario, Lenín demostró muchas veces que podía permitir al capitalismo un desarrollo más rápido, enseñanza de la cual se sabe que Stalin dedujo consecuencias tajantes: las medidas destinadas a interrumpir ese desarrollo. Lenín tomó la idea de la reforma agraria de los "socialistas revolucionarios de izquierda" y la incorporó, en 1917-1918, a su pro-

* "Revue Française de Science Politique", vol. XI, 1861.

pio programa por razones exclusivamente políticas: atraer las masas campesinas. Ya en tal empresa, el empirismo político y el pragmatismo lo llevaron por encima de la teoría. Y esto no sin peligros. La reforma agraria, económicamente, va acompañada de riesgos: hacer bajar-catastróficamente la producción, envalentonarse cuando la producción retoma las bases y las condiciones de una nueva burguesía. Por lo tanto, el éxito político validó el préstamo.

Consideramos ahora las formaciones políticas marxistas en los países industriales avanzados. A falta de una crisis económica catastrófica, a menudo anunciada y esperada, esos partidos se toparon con grandes dificultades. Han desaparecido o casi desaparecido en los países más industrializados. Se mantienen fuertemente en algunos países donde los golletes de estrangulamiento y los difíciles problemas a resolver traban el crecimiento económico: en Italia (donde la cuestión del Mediodía pesa de una manera fuerte), en Francia (donde la desigualdad de desarrollo entre las regiones y las ramas de industrias son muy notorias, sin contar los problemas provenientes de la descolonización, etc.). A pesar de estas condiciones favorables, el movimiento obrero revolucionario no ha seguido una línea netamente ascendente. Los partidos marxistas han ocupado por consiguiente posiciones de repliegue: defensa de la democracia, lo que comporta la defensa de su propia legalidad y posibilidad de tomar un sitio preponderante en esta democracia. Esta consigna, que indica un repliegue táctico en relación a las consignas revolucionarias, no puede interpretarse de otro modo. Para algunos, que constituyen una verdadera "corriente" política, la defensa de la democracia no es casi más que una mistificación opuesta a las mistificaciones de las que usa y abusa el "enemigo de clase". Se sigue siendo no sólo revolucionario sino partidario de la dictadura del proletariado, entendida sobre todo como ejercicio del poder por el partido en un Estado transformado y consolidado. Se emplea entonces, dentro del partido, procedimientos de dirección y una terminología sectarios; y de afuera se toma, cuando llega el caso, una actitud oportunista, con un vocabulario diferente al vocabulario de uso interno.

En otra corriente política, se trata por lo contrario, para el partido marxista, de asumir, animar o reanimar la democracia,

de hacerla viva y actuante adentro del partido y afuera,[1] en toda la nación.

Sean cuales fueren la interpretación y lo corriente, el empirismo político sobrevuela la teoría. La cuestión se precisa entonces así: *Las formaciones políticas consideradas, ¿tienen una teoría política?* Está claro que la cuestión así planteada no tiene sentido para todo el mundo. No tendrá ninguno para los que preconizan y practican el empirismo político y lo confunden con la teoría.

No tendrá ningún sentido para los marxistas dogmáticos. Su sola formulación v el único hecho de plantearlo les parecerán más que refutables: criminales. Ellos tienen excelentes y numerosas razones para aceptar como una evidencia la unión de su práctica política con una teoría oficialmente atribuida a Marx, a Engels, a Lenín o a Stalin.

En ese cuadro institucional es costumbre referirse a los textos "clásicos": se hace ya ritual; los textos, filosóficos o políticos, siempre los mismos, son conocidos y previstos. Y la ausencia de tal o cual texto es ostensible, ya sea que revele una deficiencia o signifique una desviación.

En este cuadro, el marxismo y el marxismo-leninismo proporcionan a la vez un sistema de referencia y una terminología filosófico-política. *Se han convertido en lenguaje.* Tal es el hecho destacable, ideología y sociológicamente, al cual nos conduce la reflexión sobre la falta de sentido, para esos teóricos y esos pragmáticos, de nuestro problema. Nada más molesto, sin que se precise una presión exterior, que un lenguaje admitido y hecho corriente. El obra por su sola coherencia en tanto vocabulario y gramática política, y tanto más claro (aparentemente) cuanto que cada término enfrenta un enemigo dado o virtual: rasgo general que el marxismo-leninismo vulgariza e institucionaliza y lleva hasta el extremo. Salvo el caso de una cultura excepcional, las palabras faltan para una re-

[1] Este punto de vista fue formulado con mucha claridad y fuerza por Palmiro Togliatti. Cf. *Rinascita*, enero 1961: "Commenti alla conferenza di Mosca" [Comentario a la conferencia de Moscú], especialmente págs. 21-22, y abril 1961: "A proposito di socialismo e democrazia", espec. p. 360 sobre la autocrítica de los partidos comunistas después del XX° Congreso del P. C. de la URSS.

flexión que saldría del cuadro de referencia institucionalizada. En un vocabulario a la vez ritual y preciso que expresa poco (que por consiguiente no arriesga revelar intuiciones o emociones subjetivas), y que significa mucho (apreciaciones y consignas), las directivas políticas hallan sus formulaciones y sus motivaciones; los que aceptan la terminología, el vocabulario y la gramática filosófico-política, entienden y aceptan al mismo tiempo.

Los términos consagrados devienen de los estímulos que condicionan los reflejos de la actividad política: epítetos consagrados, gestas de organización, ritos de celebración y de unidad ideológica.

No se ha estudiado bien este asombroso fenómeno: *un conocimiento científico* (contenido en *El Capital*, en *El Estado y la Revolución*, etc.) se convierte en *ideología* y *superestructura* ideológica y en seguida en *lenguaje*. No hay, por lo demás, nada que objetar. Este es un hecho sociológico y cultural, extremadamente destacable. que se verifica como uno de los fenómenos más importantes de nuestra época. Notemos al punto el sentido de este fenómeno; no es una teoría cualquiera que ha podido devenir lenguaje en las condiciones de un crecimiento económico asimismo destacable. Es bueno que haya una cierta "adecuación", para emplear un término tradicional, del lenguaje a la práctica y de la práctica al lenguaje. En otras épocas, en otros países, otros lenguajes han fracasado: no han podido pasar de la ciencia o de la ideología en la praxis. Este hecho, por racional que pueda aparecer cuando se lo estudia de cerca, no tiene consecuencias menos desagradables para la razón. O bien se emplea ese lenguaje, se lo habla, se lo comprende, lo aceptamos y nos es aceptado. O bien no se lo emplea, se opta por rehusarlo, se convierte en extraño, es decir, en un enemigo. O bien el diálogo tiene lugar en ese lenguaje, o se hace tan difícil que no tiene lugar. ¿Qué sacrilegio más grande existe que el de cuestionar "las palabras de la tribu"?

El lenguaje marxista, es decir el marxismo convertido en lenguaje, significa y justifica las decisiones políticas: aquellas que se toman por el poder de Estado o por las instancias de un partido. *No es un lenguaje de información, sino un lenguaje de decisión,* lo que en principio provoca malentendidos. El

lenguaje de información, viciado de objetivismo, considerado como mistificador, se atribuye a los representantes de la burguesía (lo que quizá no sea siempre falso, pero que deviene falso rápidamente bajo la forma de información general). En ese lenguaje, las apreciaciones, por consiguiente los juicios de valor, se confunden con las comprobaciones. Va de suyo que los dirigentes políticos que exponen así su pensamiento siguen el proceso normal, que es lógico, de todo pensamiento: estudian los hechos, luego se pronuncian. Pero, en la exposición, este orden no aparece más, e incluso se revierte, de modo que los hechos se exponen a través de la apreciación y en el lenguaje de la decisión. El hábito del poder implica, parece que en forma inevitable, tales abusos. El dogmatismo inherente a tal rumbo del pensamiento político, entraña un malentendido. Se cree con mucha facilidad, desde afuera, en el dogmatismo de una teoría cuando se trata más bien de un dogmatismo del lenguaje, implicando a la vez la referencia a los cuadros institucionales y la referencia a un sistema que consiste en un sistema filosófico-político más que en una teoría política en el sentido preciso del término.

En tal situación, el movimiento político brota tanto de una sociología de la vida política como de un análisis y de una crítica teóricas. Pero desde el punto de vista de los políticos de que se trata, es a la inversa. La sociología, con el mismo título que la economía política y la política económica y la ideología en general, brota del "punto de vista de clase" y del "punto de vista de partido"; la ciencia se subordina a los intereses políticos que debe servir. Y además los sirve espontáneamente desde que acepta el lenguaje así como los cuadros referenciales implicados. De ahí los malentendidos siempre renacientes. El lenguaje de decisión informa, no obstante, sobre todo cuando se tiene el hábito de usarlo y cuando se captan las ausencias, las lagunas, los sobrentendidos, desde que se entiende entre palabras y se lee entre líneas. Cuando los partidos en el poder, en los países del campo socialista, no dejan pasar ninguna ocasión de declarar que ellos salvarguardan "como la pupila de sus ojos" su unidad ideológica y política, la de la teoría marxista-leninista, ¿qué significa eso? El contenido simbólico de tal afirmación supera en mucho a su contenido informativo, obje-

tivo, científico. Es una declaración de principios destinada al "adversario", que podría tener la idea de operar sobre las contradicciones en el interior del campo socialista. Esta advertencia demuestra que esta unidad ideológica, precisamente, está amenazada (lo que no quiere decir políticamente trastornada). Si no, ¿para qué reafirmarla con solemnidad? ¡Nosotros conocemos, bajo todos los regímenes, esos desmentidos que confirman!

Los partidos marxistas y marxistas-leninistas (llamados partidos comunistas o partidos obreros) constituyen admirables instrumentos de acción política, cuidadosamente aceitados desde hace decenas de años. Han acumulado experiencias notables, las de la legalidad y de la ilegalidad. Disponen de dos elementos de una importancia difícil de sobreestimar: un aparato, un lenguaje. Forman excelentes redes de comunicación, como dicen los sociólogos (que además estudian esas "redes" mediante ejemplos a menudo ridículos y mezquinos, en lugar de tomar los casos convincentes, verdaderamente interesantes, pero difíciles de aprehender porque no provienen de la psicología y de la microsociología). Esas densas y sensibles redes saben adaptarse a los cambios de la situación mundial o interior. Los "aparatos" aseguran la eficaz y rápida trasmisión de las informaciones y las decisiones.

Estas actitudes tienen sus contrapartidas: pesadez burocrática, síntomas de esclerosis. El pensamiento político ha sido remitido una vez por todas a las manos de expertos y de técnicos privilegiados: los dirigentes. Los miembros del aparato, verdaderos funcionarios, se ven reducidos al rol de "executivemen", ruedas de una máquina; comprenden muy bien las urgencias de la acción y muy mal las ideas. Por otra parte, lo que se llama oficialmente "criterio de la práctica" o "primado de la práctica sobre la teoría", es lo que disimula el empirismo político y la ausencia de teoría. La participación del "permanente" y del "militante" en la elaboración teórica es extremadamente débil, y tanto más débil cuanto no tiene incluso necesidad de elaboración teórica; pero él no lo sabe. No ve desde este ángulo la democracia, ni en el partido ni en la sociedad.

Cuando el movimiento político inspirado en el marxismo

trataba aún de tener una teoría coherente y orgánica, empleaba el vocabulario científico. Necesitaba entonces *traducir* ese vocabulario al uso de la base, luego de la periferia, de los simpatizantes, de los electores. Al haberse convertido el marxismo en un lenguaje usual, las operaciones de codificación y de decodificación de esta lengua en otras lenguas se hacen cada vez en forma menos perfecta. Se comprende o no se comprende. La ventaja del vocabulario usual se compensa, todavía aquí, por su fijación. El militante y aún el partidario son los que hablan esta lengua, los que captan la jerga, los que asimilan las palabras-claves (por ejemplo, "revisionismo", o "dogmatismo"). En este sentido, un estudio semántico y la formulación de una historia del vocabulario no carecería de interés.[2]

La cesión del pensamiento político a los expertos, a los técnicos, a los *dirigentes*, cuando se opera en una terminología marxista o en un vocabulario puramente empírico, tiene consecuencias graves: éstas no se observan solamente en el "campo socialista" y en los partidos "marxistas-leninistas". El deterioro del pensamiento político —este ideal de la democracia viviente— parece una de sus consecuencias. Basta que las motivaciones dadas oficialmente sigan bastante de cerca las urgencias empíricas y las necesidades de la organización como tal, para que se las acepte y la reflexión se paralice. ¿Para qué buscar más lejos? Una extrema acuidad de los problemas políticos nacionales y mundiales puede estar acompañada de una extraña *despolitización.* La despolitización alcanza no sólo a la masa de quienes votan fielmente por un partido marxista, sino a una gran parte de sus miembros y militantes. Se hacen pasivos, al haber delegado en sus representantes, hasta en el seno del partido, la totalidad de sus poderes, entre ellos, el de pensar políticamente. Ellos ejecutan, lo que no impide para nada un hecho más paradójico: una extrema dramatización de la conciencia política. Cada hora es grave, cada acto decisivo, cada situación punzante y urgente. El vacío teórico no

[2] Un ejemplo. Hace algunos años se empleaba mucho la locución "a través de..." (a través de las reivindicaciones inmediatas, etc....). Ahora se emplea mucho la locución "en dirección a..." (en dirección a los jóvenes, a los intelectuales, etc....) Este cambio terminológico *refleja* un cambio en la situación política.

deja sino fácilmente lugar a esta extraordinaria dramatización en el nivel empírico. Con el vocabulario científico convertido en lenguaje, este es un fenómeno que corresponde a la sociología política. Los dos fenómenos se completan. Son dos aspectos, negativos, de un mismo proceso, que contribuyen a explicar ciertos hechos, de otro modo inexplicables: la adhesión y la fidelidad a esos partidos, a pesar de la terrible crisis del stalinismo, su estabilidad electoral, sus fracasos ante la acción, su valor para sus miembros en tanto que formas de sociabilidad y de relaciones personales, etcétera.

Aceptaríamos, pues, pero sólo hasta cierto punto, los análisis de los sociólogos, que hablan de no-participación creciente y reemplazan la participación política por la *representación.* En particular la distinción introducida por Riesman y Glazer, en su estudio "Criteria for political apathy",[3] entre la "competencia" y el "afecto", parece interesante. Con todo, formulamos muchas reservas. En Francia, el movimiento revolucionario ha reemplazado durante más de medio siglo la "representación" en el seno de la democracia burguesa por la "participación"; la primavera de la "representación" indica una caída del movimiento revolucionario. No obstante, la "participación" no ha desaparecido; ha cambiado de forma, se ha vaciado de contenido teórico y se ha reducido precisamente a formas: vocabulario, ritos, gestos dramatizados. No se excluye del todo una primavera de la participación activa. En cuanto al "afecto", no tiene el mismo sentido y el mismo contenido en el movimiento marxista, en los países y partidos interesados, que del lado capitalista. Se estableció sobre un plano inferior a aquél de la participación y de la competencia, es decir, de la cultura política, pero subsiste como agregado de actitudes, de sentimientos, de indignaciones, de cóleras, de recuerdos históricos, es decir, como virtualidad de participación y aún de competencia. Los comportamientos objetivos ligados al marxismo como lenguaje no se agotan en las categorías psicológicas y sociológicas.

Además de esto, tal situación se liga a la conyuntura histórica más que a una estructura estabilizada. Los sociólogos,

[3] En *Studies in leadership*, New York, Harper, 1950.

¿no tienen frecuentemente la tendencia a "deshistorizar" su objeto? Un lenguaje devenido formal y ritual puede *reactivarse* cuando las circunstancias se presten a ello. Conserva así un poder que no brota ni de la competencia ni del sentimiento o "afecto". En una coyuntura grave, las palabras, el "afecto", el comportamiento, ¿no pueden conformar un pensamiento político? Subrayemos claramente que en esas condiciones el marxismo-leninismo se presenta como un bloque monolítico, según la fórmula consagrada. ¿Cómo comprender a la vez esta apariencia teórica, y el vacío teórico que recubre, y la referencia a los principios canónicos que se opera constantemente? Todavía aquí el análisis detecta un seudo-dogmatismo tanto bajo la apariencia del dogmatismo como bajo el de su reprobación. Los términos empleados han adquirido la coherencia de toda lengua suficientemente bien construída. Para los miembros de los aparatos, para los militantes de todos los países, pero mucho más aún en los países del "campo socialista", los términos del lenguaje marxista forman parte de lo que llamamos el *campo semántico*. Esos términos están dados en la práctica, en las significaciones de los objetos, de las cosas y de los gestos, fuera de toda reflexión y de toda búsqueda. El conocimiento y la reflexión añaden poco a los datos del campo semántico. Por lo contrario: para reflejar, es menester disolver (dialécticamente) las evidencias del campo semántico, ponerlas en cuestión por medio de una crítica radical.

La articulación entre los términos "marxismo" y "leninismo" no origina por lo general ninguna interrogación; la soldadura ha sido efectuada de una vez por todas; una especie de reflejo ideológico condicionado ha creado un lazo incondicional entre las palabras y lo que ellas denominan; ¿para qué entonces releer a Marx o aun consultar a Lenín? Solamente así se explica un hecho sorprendente: que se haya podido pasar poco más o menos completamente en silencio teorías tan importantes como las de la caducidad del Estado y de la alienación, que no encajarían bien con el marxismo institucional, y esto sin romper sus cuadros, sin comprometer la cohesión teórica aparente y el dogmatismo. Con toda problemática desaparece la historia, comprendiendo en ésta la de la teoría y la del conocimiento; obras capitales, como las del joven Marx, han

sido clasificadas como de interés histórico y no de interés teórico; son jalones en el camino de Marx, cuyas limitaciones las relegan a un segundo lugar. Perdiendo su interés teórico, esas obras pierden también el interés histórico que se les quiere acordar.

¿Para quiénes entonces tiene un sentido la cuestión planteada? Para aquellos que ponen el conocimiento por encima de la acción y de sus consignas inmediatas; sólo ellos, entre los marxistas, o fuera del marxismo, piensan que la crítica se integra a la ciencia; en consecuencia, someten a una crítica radical, sin presupuestos (es decir, admitiendo que pueda ser verdadera o falsa) a la política considerada como práctica, como técnica. No juegan según las reglas del juego, ya que quieren saber qué juego se juega. Toman distancia y retroceden ante el activismo. No aceptan como tal un lenguaje recibido, con sus palabras-claves, sea el lenguaje del marxismo o del antimarxismo (del anticomunismo, como se dice).

Esta actitud lleva un nombre. Se llama "revisionismo". No empleemos por lo tanto ese término sin subrayar su vulgaridad. Introducido también en el lenguaje y el empirismo político, ha perdido todo sentido definido. Se aplica, epíteto seguido de ritos reprobatorios, a quienes se combate. Son "revisionistas" tanto aquellos que cuestionan la frontera Oder-Neisse como los que dudan de la dialéctica "onda-corpúsculo". Es entonces irónicamente que utilizamos ese término aquí en el lenguaje marxista corriente. Decimos lo mismo del término "dogmatismo" y de su empleo. El término "revisionismo" y las críticas dirigidas al revisionismo tienden a hacer creer que hay una teoría, y aun un bloque teórico. El término "dogmatismo" y las críticas dirigidas al dogmatismo tienden a hacer creer que la teoría, sin perder el carácter monolítico que va desde la onda y el corpúsculo a la dictadura del proletariado, no por ello es menos abierta, simple, hasta acogedora.

La tendencia *crítica* en el pensamiento marxista actual, es decir, el "revisionismo", ¿se dirige hacia una "tercera vía" en política, en filosofía, en economía? ¿O hacia una "tercera fuerza" en escala mundial? ¿Es la implicación, el fundamento, la

base? Por ahora responderemos: sí y no. *Sí*, en el sentido de que la única exigencia del conocimiento crítico implica una preferencia para las formas democráticas de la vida pública, de las instituciones y de la transición al socialismo. Y sin embargo, *no*, en el sentido de que un análisis o una decisión política que venga de aquellos que emplean el epíteto infamante "revisionismo" pueden aprobarse, desde el momento en que este análisis y esta decisión resisten a la prueba de la crítica radical, lo que no está excluido en principio.

En resumen, la cuestión planteada no tiene sentido más que para aquellos que admiten una *relativa* independencia del conocimiento en relación con la acción y la práctica política. Aquí postulamos que la teoría tiene importancia por sí misma, que no "refleja" simplemente la praxis, que no se confunde con esta última y que hay entonces entre ellas una *unidad dialéctica*, unidad que supone conflictos y tensiones, y su solución. ¿Pero no es éste acaso un postulado de la ciencia?

No obstante, aun para los dogmáticos, "seudo-dogmáticos" o "ultra-dogmáticos", la cuestión propuesta puede tener un sentido desde el momento que *dos prácticas políticas* se expresan en el lenguaje del marxismo y se confrontan. Eso es lo que ocurrió en el momento de la ruptura entre Tito y el Cominform, ruptura que abrió una larga crisis, dramática y fecunda, para el pensamiento marxista. El desdoblamiento entre la práctica y la teoría, el vacío teórico bajo la fachada de la unidad monolítica entre la práctica y la teoría (ésta "reflejando" oficialmente a aquélla), en una palabra, la verdadera dialéctica de la historia, aparecieron entonces, primero oscuramente, luego con más claridad. Únicamente las medidas brutales ordenadas por Stalin y Djanov contribuyeron a retardar el reflejo en una fracción del movimiento marxista. Esas medidas iban de la represión física a las operaciones diversionistas de gran estilo. Por una coincidencia que no asombraría, fue entonces cuando Stalin descubrió en el lenguaje marxista la generalidad del lenguaje . . .

El pensamiento político de Marx

Conforme a un proyecto cuyas razones han sido expuestas en otra parte,[4] comenzamos por restituir el pensamiento auténtico de Marx.

El Capital muestra la *socialización creciente del trabajo productivo,* aspecto central de la "socialización de la sociedad". El proceso de producción se extiende y se unifica, a escala de la sociedad entera, nacional y mundial. Al mismo tiempo y contradictoriamente se ramifica y se diferencia: división parcelaria de las operaciones productivas, especializaciones múltiples, creación de nuevas ramas de industria de alta tecnicidad y alta composición orgánica del capital. Lo uno no impide lo otro. Las actividades aisladas son eliminadas o integradas en esta totalidad en marcha, nunca terminada, siempre en desarrollo.

¿Quién niega hoy esta teoría central de Marx? Nadie, aunque muchos filósofos, economistas y sociólogos separen los dos aspectos, reteniendo unos nada más que la porción analítica (especialización y "parcelarización"), los otros poniendo el acento sobre la totalización.

Sobre esta *base* económica, la gestión y la propiedad colectiva de los medios de producción se hacen *posibles.* No obstante, la condición necesaria no basta. Para que la posibilidad devenga realidad, para que se resuelva prácticamente la contradicción entre el carácter social del proceso de producción y la propiedad privada de los medios de producción, es preciso algo más que el proceso económico. Hace falta una intervención política; por consiguiente, una decisión que supone la intervención de una fuerza social, la del proletariado, ligada ella misma en cantidad y en calidad a la socialización del trabajo productivo.

La necesidad expuesta por Marx no excluye por consiguiente para nada una parte de iniciativa, de opción, de invención. Las modalidades y las formas de la socialización de los medios de producción no son determinados de antemano.

[4] Especialmente en *Problèmes actuels du marxisme,* Presses Universitaires de France, 1958.

Únicamente el dogmatismo y un pensamiento no dialéctico en un lenguaje dialéctico han podido confundir posibilidad, necesidad, determinismo, condiciones necesarias e insuficientes, exigencias de la acción. El dogmatismo ha tomado diversas formas: determinismo económico, determinismo histórico. Ignora precisamente la dialéctica de la *necesidad y del azar*, haciendo *necesarias* las opciones y las invenciones libres que descubren y dominan a la *necesidad* perfeccionándola. El paso al socialismo no está entonces ni predeterminado ni acabado por el proceso económico como tal, el de la acumulación y del crecimiento. Se abre un abanico de posibilidades: algunas que conciernen al Estado (sus instituciones políticas y jurídicas, sus superestructuras ideológicas), otras relativas a la sociedad y las colectividades interesadas por la socialización (colectividades locales, regionales, nacionales, internacionales).

En este sentido, *hay una teoría política marxista,* que concibe una estructura socialista de las relaciones de producción, en función de la coyuntura económica propia de un país, del contexto sociológico y de las medidas políticas.

Esta teoría comporta para el socialismo, simultáneamente, un juicio de posibilidad y un juicio de valor: ella lo juzga deseable desde que parece posible y porque es posible. Comprende entonces un "compromiso" libremente consentido por los individuos y los grupos. Actúa en el sentido del socialismo con el máximo de eficacia y el mínimo de violencia, sin excluir incluso la violencia y la réplica violenta a la violencia. Tal es el sentido "clásico" de la dictadura del proletariado. La teoría que lleva a la acción comporta igualmente una disciplina libremente aceptada por quienes la adoptan: una disciplina política o disciplina de partido.

Pero esto no ha terminado. El pensamiento marxista no es solamente dialéctico en lo que concierne al pasado, el presente y el porvenir: la relación concreta entre la posibilidad, la realidad dada y el peso de las circunstancias; lo es también en lo que concierne al objetivo y a los fines perseguidos por la acción. Hay actos políticos e históricos que responden a las exigencias de la acción, pero al mismo tiempo *esos actos políticos tienen como fin la política.* Enfrentan doblemente este fin: primero develando, por la critica, la "verdad social" de toda

política, y luego, y sobre todo, proponiéndose la caducidad del Estado y la superación de toda política.

Aquí nuestra exposición penetra en la zona quemante de las controversias,[5] región donde los adversarios pueden enfrentarse sin fin a golpes de citas, de epítetos y de referencias más o menos objetivas en la práctica. La restitución del pensamiento de Marx desborda el cuadro de la teoría política. Para Marx, no había moral marxista, sino una crítica dialéctica de las morales. No había estética marxista, sino un análisis y una crítica del arte. No había tampoco ciencia marxista, sino el proyecto de una historia dialéctica del conocimiento. ¿Concebía una filosofía marxista? Por cierto que no, sino una superación de la filosofía por la crítica radical de los sistemas y por la entrada en la práctica revolucionaria de las ideas planteadas abstractamente por los filósofos: libertad, justicia, verdad. Igualmente, la crítica dialéctica debía poner fin a la ideología, es decir, a las representaciones destinadas a velar una parte de la realidad o su totalidad, a prohibir ciertos temas de reflexión y a imponer algunos otros. En fin, no se podría hablar propiamente de política marxista, sino de un análisis que sacara a luz las contradicciones de la política, para conducirla a su objetivo. La intervención revolucionaria del proletariado mundial debía anunciar y cumplir la destrucción de toda superestructura política. Con las otras formas de la alienación desaparecería la alienación política: la alienación del hombre por las representaciones políticas, por las ideologías y las superestructuras políticas, por el poder o la fuerza políticos. Piedra angular de este pensamiento: la teoría de la caducidad del Estado.

Abstengámonos de citar una vez más los numerosos textos de Marx, pero puntualicemos que no se trataba, para él, de suprimir "por decreto del mufti" la religión, la filosofía, la ideología, el Estado y la política. Preveía un período de transición,

[5] Esta es la ocasión de recordar el papel de Yugoslavia y del "titismo" en la restitución del pensamiento marxista. Agreguemos que la revolución cubana, cumplida por los elementos llamados "pequeños burgueses", sin hegemonía de la clase obrera, obliga igualmente a revisar ciertos 'principios'. La etiqueta "revisionismo" enmascara —y sirve para enmascarar— esos problemas.

pero orientado expresamente en ese sentido. La democracia burguesa, limitada, formal, favoreciendo a una minoría, dejaría lugar a una democracia concreta ejercida directamente por la mayoría aplastante de la población: el proletariado y sus aliados. La contradicción entre la democracia política y la no-democracia económica se solucionaría de ese modo. La misma democracia y el Estado serían de esa manera superados por la realización de la primera y la liquidación del segundo, acontecimientos que debían ser simultáneos.

Nunca entendió Marx de otro modo la "dictadura del proletariado". Para él, ésta coincidía con la democracia profunda y la desaparición del Estado. Su teoría política se pretendía *ciencia de la libertad*, superación de la necesidad histórica en nombre de esta necesidad reconocida, dominada, por consiguiente, superada; en una palabra, quería como fin el *destino político.*

El leninismo

La teoría del desarrollo de la democracia, con sus implicaciones, a saber, su ensanche y su "concretización", la dictadura del proletariado y la caducidad del Estado —inseparables— se encuentra integralmente en el pensamiento de Lenín.[6] Al mismo tiempo, nuevos elementos entran en la teoría, a partir de problemas planteados por la práctica política.

Hoy puede comprenderse cómo la acción política de Lenín señaló una especie de bifurcación en la historia.

Cuando descubrió que las virtualidades revolucionarias del campesinado no estaban agotadas en los países de predominio agrario y sometidos bajo la preponderancia de los imperialismos (situación inversa de la que se verifica en esos países altamente industrializados, que por lo general han cumplido una revolución democrática burguesa y subordinado de inmediato

[6] Cf. *El Estado y la Revolución*, Obras escogidas de Lenin, Moscú, 1947, tomo II, p. 179. "Según Marx, no hace falta al proletariado más que un Estado en vías de liquidación, es decir, constituido de tal manera que comienza a caducar inmediatamente y no puede dejar de caducar..."

la agricultura al desarrollo industrial, administrado y orientado por la burguesía), Lenín abrió el camino que iban a seguir Rusia, luego China, luego el "Tercer Mundo". El desvío histórico debía tener, hoy lo sabemos, una importancia que no entrevió Lenín, y aportar más imprevistos y por consiguiente más correcciones a la "necesidad". Inicialmente, para él, los campesinos completarían la acción política del proletariado, simples fuerzas complementarias. En el principio, para él, la revolución apoyada sobre todo o parte del campesinado, quebrantaría el imperialismo y ayudaría a la toma del poder por la clase obrera en los países industriales, y primero en Alemania. El proletariado cumpliría entonces los actos políticos previstos por Marx, entre éstos, la liquidación del Estado, integrando a los campesinos en las nuevas superestructuras, transformando a la agricultura con un hábil compromiso entre las reformas (nacionalización del suelo, reformas agrarias, redistribución de la posesión del suelo) y las medidas revolucionarias (colectivización de la producción, planificación).

¿Cómo se nos aparecen, después de medio siglo de historia "acelerada", las implicaciones y consecuencias de la posición leninista?

En primer lugar, el proletariado de los países industriales desarrollados no ha retomado desde aquel momento la iniciativa y la hegemonía política. La cuestión de las *alianzas* permanece en primer plano. No se trata, menos aún que en los principios del siglo xx. de una intervención masiva y decisiva de las clases obreras, sino de *relaciones de fuerzas* cambiantes y no desprovistas de contradicciones internas. De ahí la importancia de la *dirección política* de tal complejo de fuerzas, dirección basada sobre el análisis de las situaciones.

En segundo lugar, dos *niveles* de conciencia y de actividad se distinguen y confrontan: el de la *espontaneidad* y el de la *conciencia política.* La espontaneidad surge y se manifiesta sobre el plano económico, el de las luchas de clase. La conciencia política se sitúa en un plano más elevado, cuestionando la totalidad de la sociedad y suponiendo el conocimiento de esta totalidad (es decir, de las relaciones de todas las clases en el conjunto nacional, social, mundial).

La política vuelve a ser entonces una técnica ligada a una

cierta ciencia (una técnica más bien que un arte). La ejercen los profesionales. Estos utilizan instrumentos políticos: la ideología, la propaganda, la polémica. La acción y la teoría se sitúan en diferentes niveles, unos públicos, otros más secretos. Hay entonces una táctica y una estrategia del movimiento "marxista-leninista".

Actualmente vemos demasiado bien, después de medio siglo de experiencia histórica, el doble carácter de esta metamorfosis del movimiento marxista. Por un lado, se revela *necesario*, inevitable en función de las circunstancias históricas, y en primer lugar, por el hecho de que el proletariado de los países desarrollados se ha dejado más o menos, durante mucho tiempo, asociar al imperialismo de esos países. Por otro lado, esta *necesidad* trastorna la "necesidad" que Marx creía alcanzar y determinar, al menos en las grandes líneas de la perspectiva.

¡Se trata de una cosa muy distinta a la caducidad del Estado! Y no obstante, la ideología continúa confundiendo esas dos necesidades. La teoría se denomina "proletaria" y "punto de vista" o "posición" de la clase obrera, aun en ciertos países detenidos en donde se plantean los problemas de la industrialización y de la constitución de una clase obrera.

La teoría política de Lenín comportaba un riesgo de subordinación de esta teoría a la práctica inmediata (a la táctica). Abría una puerta al maquiavelismo: compromisos, maniobras, utilización de medios negativos y falta de escrúpulos en la elección de los medios. Ya Lenín se servía de la ideología (de la filosofía y de la ciencia especialmente) como instrumento, y de la polémica ideológica para alcanzar los objetivos políticos. Ponía en primer plano, "necesariamente", las cuestiones de organización. No tenía en cuenta ninguna de las tesis filosóficas más profundas de Marx, en particular la teoría de la *alienación* (que Lenín ha descuidado o ignorado). Desde el principio, el leninismo tendió —a pesar de las indicaciones contrarias en los "Cuadernos sobre la dialéctica"— a reconstituir la filosofía como sistema ligado a la política, y el sistema como filosofía "de partido", justificándolo en lo absoluto y transportando a la ontología las posiciones políticas.

Con el leninismo, la *teoría política* ha perdido ese carácter preciso; ha perdido muy claramente el carácter de *teoría polí-*

tica con miras al fin de la política. Se convierte en teoría *filosófico-política,* de manera que los "teóricos" saltan sin cesar del partido, de la dictadura del proletariado, del "Estado obrero", a la definición de la materia o la relación "ondas-corpúsculos", justificándolas unas por las otras bastante extrañamente en un "sistema" a la vez implacable y disparatado. La filosofía que envuelve la política permite bastante bien tanto disimularla, como trasvertirla o hacerla pública. Justifica tanto la "teoría" como el vacío teórico. Hace posibles las operaciones de diversionismo: se hablará de las ondas y de los corpúsculos de la microfísica o del cosmos, aunque se planteen otras cuestiones distintas pero candentes. En fin, autoriza la intervención oficial (estadual) en todos los dominios. Legitima el vocabulario (el *lenguaje*).

Respecto a Marx, el "leninismo" presenta una curiosa contradicción. Por un lado, actualiza el marxismo en función de los elementos nuevos: el imperialismo (y su crisis) la pasividad relativa (momentánea o no) de las masas obreras en los países industriales, la capacidad de acción y de transformación de las otras clases y capas en el mundo moderno, etc. Y por otra parte, la "teoría" vuelve hacia atrás: ratifica los fracasos (y especialmente los de la "revolución proletaria") evitando analizarlos. Restituye formas de pensamiento y de acción anteriores a Marx, y en primer lugar el sistema filosófico. La política vuelve a ser un absoluto, un fin en sí, el sentido de la vida de los militantes. La destrucción del Estado se aleja en el horizonte. El partido se hace criterio teórico y práctico, en tanto que grupo social que posee intereses y objetivos.

Stalin y el stalinismo

No sabríamos insistir lo bastante sobre dos aspectos de la cuestión. Lenín, en tanto que teórico, no puede ser tenido por responsable de ese salto para atrás, sino más bien el proceso mundial del siglo XX, en una palabra, "la historia" todavía no elucidada sino en forma incompleta. Además, el pensamiento de Lenín aparece menos endurecido y menos sistemático que el "leninismo". Tanteaba experimentalmente. Su dialéctica se

hacía búsqueda y encaminamiento entre las certidumbres y las incertidumbres, lo previsible y el desarrollo inesperado. Sería muy fácil recordar cómo Lenín, ya debilitado por la enfermedad, se inquietaba ante la burocratización del Estado socialista, ante las dificultades de la "revolución cultural", de la planificación y de la transformación socialista de la agricultura.

En su obra, las tendencias indicadas más arriba no se manifiestan más que en estado larval. Para Lenín, no existía el "leninismo" todavía, como tampoco para Marx había marxismo. En una palabra, el marxismo-leninismo, para Lenín, no era aún una superestructura, una ideología de Estado, un lenguaje y un vocabulario con sus exigencias a la vez lógicas y ambiguas. La dialéctica permanecía viva y actuante (unida a la praxis) y la famosa unidad "práctica-teoría" no se desenvolvía sin tensiones y conflictos fecundos. Nunca consideró Lenín la teoría como "reflejo" de la práctica política, es decir, como teorización del empirismo político.

Que ese enorme fenómeno llamado, con o sin razón, "stalinismo", no haya sido aún objeto de estudios científicos satisfactorios, es bastante claro. ¿Cómo emprenderlo si se carecerá de documentación y no se dispondrá de una historia del Estado soviético, de sus instituciones, de su derecho, de su ideología, de sus luchas internas?

Contentémonos entonces aquí, una vez más, con proponer algunos jalones. Stalin, mucho más que Lenín, no puede ser tenido por responsable de los acontecimientos y del "stanilismo", aunque haya puesto allí su marca personal. Hoy, las terribles pasiones despertadas por la personalidad y la obra de Stalin comienzan a aquietarse. Podría quizá encararse un estudio objetivo. La importancia histórica del hombre de Estado no deja lugar a dudas. ¿No continuó la obra de Lenín por otros medios (¡destino de toda política!), medios en parte impuestos por la coyuntura, pero que han comprometido particularmente esta obra? Stalin desarrolló en otra medida los gérmenes nefastos ya contenidos en el "leninismo" y que Lenín habría combatido: primero, el uso y el abuso de la autoridad, la fetichización de la política, la razón de Estado, la sistematización filosófico-política, el empleo inescrupuloso de los instrumentos ideológicos.

En lo que concierne a la *teoría política*, ¿qué es lo que ha incorporado Stalin? Pocas ideas y mucha práctica. En primer lugar, la noción clara de una *estrategia* en escala mundial, utilizando en beneficio de una política (de la cual la existencia del Estado soviético era el dato primordial e incondicional) las fuerzas sociales disponibles y las contradicciones internas del capitalismo. Objetivo de la estrategia: la desaparición del capitalismo agravando su "crisis general" y sus contradicciones.[7]

El crecimiento de la economía socialista, la industrialización de Rusia, la potencia del Estado soviético, planteados primero como etapas y medios de la Revolución proletaria mundial (Trotsky conservó, se sabe, esta posición) se convirtieron poco a poco en un fin en sí. La política interna de la U.R.S.S. jugó un papel cada vez más grande, sin convertirse por eso en objeto de una elucidación teórica. De manera que, en el stalinismo, la conexión entre política interior y política exterior, entre política internacional y política de la Internacional comunista (Komintern o III Internacional) permanece oscura.

El término *stalinismo* no debe crear una ilusión. Si por él se entiende una teoría distinta del leninismo o del "marxismo-leninismo", no hay stalinismo, y los más ardientes "stalinistas" aciertan cuando rechazan esta denominación. Si se entiende por "stalinismo" un período, operaciones y técnicas operatorias, una subordinación de la teoría al empirismo, una táctica y una estrategia, hubo stalinismo. Todavía es preciso agregar que el vacío teórico fue hábilmente cubierto y que el "dogmatismo" (o seudo-dogmatismo) filosófico-político fue largamente empleado en ese sentido. Por eso comprendemos la transformación del marxismo en lenguaje, es decir, en ideología, que pierde el carácter ideológico para unirse a la práctica corriente, repetitiva, en una sociedad dada.

Sobre el plano de la teoría, casi no se puede atribuir a Stalin más que una innovación: la agravación de la lucha de clases durante la construcción del socialismo. Este "descubrimiento" (puramente empírico), bautizado en el tiempo de

[7] Cf. *Principios del leninismo*, Ediciones sociales, págs. 66 y ss.

Stalin "marxismo creador", iba directamente contra la teoría marxista de la dictadura del proletariado.

A la pregunta ¿hubo *stalinismo*? se podrá entonces responder de manera ambigua. *Sí*, hubo stalinismo por cuanto este período deterioró la teoría eliminando la crítica dialéctica. Privado de su parte crítica (y se sabe cómo los stalinistas la reemplazaron por la autocrítica: ¡la de los otros!) el pensamiento dialéctico no es más que un cuerpo inerte, sin cerebro, sin nervios y sin alma: cosas y reflejos de esas cosas. Convertido en lenguaje banal, sometido a reglas de empleo análogas a una gramática, la dialéctica cae en el rango de una forma de hablar. Al mismo tiempo la teoría filosófico-política se carga de trivialidades sobre la materia y el mundo exterior; se convierte en una escolástica casi medieval, agregando una ontología de la sustancia material y una "teoría del conocimiento" a la dialéctica de Marx, bajo la fachada de la denominación "materialismo dialéctico".

Y sin embargo *no*, no hubo stalinismo, sino empirismo staliniano, acompañándose de una codificación de la teoría y de una distancia entre la práctica y la teoría *bajo la fachada* de una unidad monolítica.

La situación actual del mundo

El precedente análisis no tendría más que un interés retrospectivo (por consiguiente, un poco académico) si no desembocara en un ensayo de comprensión y de explicación de la actualidad mundial.

Hoy, en 1961, ateniéndose a los textos y a las ideas, únicamente el "revisionismo" yugoslavo puede legítimamente pretenderse poseedor de una teoría política marxista. En efecto, sólo el "titismo" mantiene la dialéctica fundamental de la desaparición del Estado en y por la construcción del socialismo. De ahí provienen la cólera contra él y la amalgama, por procedimientos "stalinianos", de todo lo que se combate bajo la etiqueta de "revisionismo".

El "titismo" encara una extensión posible de su postura: el neutralismo activo, por cuanto no se limita a criticar la política

de los "bloques" o de los "campos", sino que encara un crecimiento económico de los países subdesarrollados, acompañado de un mínimo de presiones políticas, por lo tanto lento, gradual, con planificación flexible y profundización concreta de la democracia.

Yugoslavia carece de medios que harían eficiente tal política a escala mundial. No puede subvencionar el crecimiento económico del "Tercer Mundo". En cuanto a concretar la desaparición del Estado, ha encontrado dificultades y sufrido ciertas fluctuaciones; avanza, y las dificultades —las contradicciones resueltas— parecen fecundas. La influencia política, ideológica y moral del "titismo" es, pues, considerable. Ha influido profundamente al "dogmatismo" mismo, que se emplea sobre todo en disimularse velando su vacío teórico.

Únicamente el "revisionismo" confiere un sentido y un alcance concreto a la denominación hoy corriente: "Tercer Mundo". Él y sólo él le abre un nuevo derrotero. Si no toman por esta vía, si nunca la encuentran, los países ex coloniales seguirán el modelo chino o el modelo soviético. Con todo, en lo que concierne a ese "Tercer Mundo", la teoría política marxista falta casi completamente. Algunos textos proféticos de Lenín no proporcionan ninguna teoría. Las contradicciones internas (estimulantes y fecundas, o insolubles y destructoras) del proceso en curso, no son casi elucidadas. La independencia permite acceder a la industrialización (es decir, a la creación de una "industria pesada" energética y productiva de medios de producción). Los países aludidos se encuentran obligados a asimilar las técnicas y las ideas que servirán para oprimirlos y que tienden a rechazar. Más aun, los pedidos de herramientas y de material pesado estimulan el sector económico más amenazado en los países capitalistas, el sector cuya crisis sería determinante de una grave recesión. Esta estimulación no existía cuando el imperialismo y el colonialismo dominaban con sus caracteres específicos. Y mientras tanto, ¿por qué vía se introduce la industrialización de los países ex coloniales? ¿Qué fuerza social puede dirigirla y orientarla? ¿Irá hasta la constitución de una burguesía? ¿De una clase media ligada al Estado nacional o al ejército? ¿De una burocracia? ¿Se orientará hacia

un socialismo de Estado? ¿Hacia un capitalismo de Estado? ¿Según qué variables conjeturales o estructurales?

La tesis leninista del imperialismo no ha sido aclarada, ni en lo que concierne a los países industrializados ni en lo que respecta a los países subdesarrollados. La tesis de la pauperización relativa y absoluta de la clase obrera no llena la laguna. ¿Es falsa? ¿Es verdadera? Ni lo uno ni lo otro. Es abstracta, destacada de su contexto en Marx (la teoría del "ejército de reserva" del proletariado, es decir, de la huelga masiva y crónica) aplicada sin discriminación. Esto es verdadero para el conjunto de los países subdesarrollados, si se tiene en cuenta al "lumpen-proletariado" y a las masas campesinas más que a los ilotas de la industrialización. Es falsa para una gran parte del proletariado de los países industriales (y no solamente para una "aristocracia obrera").

Todo lo más, se quiere picar aquí o allá un esbozo de teoría, inspirada en los textos de Marx dejados a un lado por Lenín, mal apuntalado por un análisis de los hechos: la teoría de un pasaje directo, en algunos casos (Guinea), de la comunidad agraria primitiva al socialismo.

Volvamos a los países capitalistas desarrollados. Los partidos marxistas sustituyeron aquí con la táctica a la teoría política y aun a la estrategia, de la que no disponen. Bajo este ángulo, el historiador podría "periodizar" la época contemporánea. Un primer período va hasta la preparación del Frente Popular, después del fracaso de la revolución proletaria y de la democracia burguesa en Alemania. Durante un segundo período, a partir del Frente Popular, la táctica en los cuadros de la democracia establecida tiene ya un programa: independencia nacional, desarrollo industrial acelerado, lucha contra el maltusianismo de la burguesía, su imperialismo y sus colusiones con los imperialismos exteriores. De allí proviene el pasaje del Frente Popular al Frente Nacional, la participación en el poder, y por consiguiente, el relevamiento de la economía nacional después de la Liberación.

Después de esto, un nuevo período: la táctica "pura" predomina. Para un partido marxista, la defensa de la democracia (formal, y por consiguiente burguesa) puede no representar más que una postura táctica mientras se espera otra

cosa: crisis económica o política, situación revolucionaria mundial. A menos que se considere como posibilidad política el pasaje eventual de la democracia formal a la democracia concreta (proletaria), lo que jamás fue objeto de una elaboración teórica seria, relativa a la transición y a las modalidades de la nueva democracia, sus formas, sus estructuras y sus superestructuras. Por un lado, se conserva el "dogmatismo", el vocabulario, el marxismo stalinizado como lenguaje; por el otro, la táctica defensiva entraña compromisos; exige amplias alianzas. La falta de teoría como la falta de crítica, de autocritica, de repudio público de los procedimientos stalinianos, introducen en la táctica contradicciones más o menos profundas.

Pasemos ahora a la cuestión mucho más importante en el período actual, la cuestión de las relaciones entre el "comunismo" ruso y el "comunismo" chino. Pongamos las palabras entre comillas, para recordar que se trata de un vocabulario y de una ideología mucho más que de una realidad correspondiente a lo que Marx y el pensamiento marxista llaman "comunismo".

Entre rusos y chinos, ¿existen actualmente divergencias y contradicción virtuales? ¿Las posiciones políticas de los dos Grandes del campo socialista difieren profundamente? ¿Comprobamos la existencia, dada o eventual, de dos teorías políticas o de una sola?

Innumerables informaciones y artículos han sido consagrados a este problema, tanto en los países del "campo imperialista" como en los países del Este. Generalmente, interpretaciones contradictorias acompañan a las informaciones, salvo cuando éstas son presentadas en estado bruto, lo que igualmente las deforma. En cuanto a los análisis, un *parti-pris* los anima casi siempre, lo que los priva de objetividad científica; los autores encuentran lo que ellos tienen antojo de encontrar. Fenómeno poco sorprendente, que muestra hasta qué punto falta la teoría general y cuán profundamente se ahonda el "vacío teórico"...

Sería asombroso que los ideólogos chinos y los teóricos soviéticos tengan la misma apreciación de los acontecimientos y de la coyuntura mundial. La ley del desigual desarrollo juega también en el "campo socialista". Los intereses no coinciden,

lo que no puede dejar de "reflejarse" en la ideología, de manera que la teoría —en tanto que haya teoría— se esforzará en allanar y conciliar las diferencias. Esta teoría correrá el riesgo de ser, también, ideología más que ciencia. Esto no quiere decir que los intereses se opongan, y que los ideólogos "burgueses" se darán prisa en su trabajo. Los soviéticos, por supuesto que desde hace tiempo, soportan tan mal como los chinos la actitud de la ONU, frente a China popular. Si es exacto que Krushev rehusa brindar a los chinos un armamento atómico, esto significa acaso que temen una acción precipitada de esos hermanos imprudentes. Únicamente una pitonisa política deduciría que un día los ejércitos rusos seguirán sobre los Urales la ruta de los asiáticos impulsados al asalto de Europa por la presión demográfica.

El análisis muestra en las relaciones de las dos potencias a la vez una división del trabajo político y divergencias apreciables. Una, China, no puede nada sin la otra, Rusia, más adelantada. Serán menester años para que China alcance la potencia económica y militar que amenazaría el *leadership* * soviético.

No obstante los dirigentes chinos ejercen una presión constante y tenaz, que tiene siempre un sentido definido, el de un extremismo.

¿Existiría entonces en la sociedad china "ortodoxos" que conservan posiciones antiguas sobre la inevitabilidad de las guerras imperialistas, y por otro lado innovadores, por no decir "revisionistas", que admiten la coexistencia pacífica y la posibilidad de evitar una guerra mundial? Dicho de otra manera, ¿un "krushevismo"?

A esta pregunta, como a la del stalinismo, responderemos aquí por "sí y no", respuesta eminentemente dialéctica en su ambigüedad.

Sí, en razón de que Krushev abandona la estrategia stalinista que ponía sobre las contradicciones internas del capitalismo, y que hace girar sus perspectivas sobre los países en evolución rápida, los afroasiáticos y la América latina (cuya intervención ya ha modificado la estructura y la eficacia de la

* Liderazgo, dirección.

ONU). *Sí*, en la medida en que esta estrategia se traduciría en una interpretación teórica, que pica aquí y allá, pero que no ha sido presentada orgánicamente jamás. *Sí*, por consiguiente, hay un "krushevismo", ya que el stalinismo se supera en la ideología como en la vida cotidiana de la sociedad soviética, y que se opera una liberalización, a pesar de las sinuosidades de esta "línea". *Sí*, en la medida en que la acumulación socialista en la U.R.S.S. no se cumple más sobre el campesinado sino por un proceso interior de la industria, lo que libera a la agricultura y a la población rural de las presiones del período staliniano. *Sí*, en fin, porque Krushev tiene el apoyo de las masas, y que sólo una parte de los cuadros político-administrativos lo ha combatido.

Y con todo, *no*, no hay un "krushevismo", pues el objetivo de la política, impuesto por el desafío recíproco de los dos sistemas, permanece como el objetivo del imperialismo y del capitalismo. *No*, porque lo mismo que el stalinismo no ha sido objeto de una crítica fundamental y total, no se ha convertido en objeto de ciencia teórica, sino que se esteriliza lentamente sin que este abandono excluya los sobresaltos. *No*, finalmente, porque ninguna argumentación teóricamente sólida ha elucidado la naturaleza exacta de las contradicciones actuales.

Entre el capitalismo y el socialismo, ¿hay una *contradicción antagonística?* Los ideólogos chinos, que usan abundantemente de este vocabulario y lo han introducido en el pensamiento marxista, parecen estimarlo así. En este caso, la guerra mundial sería inevitable. ¿Hay *contradicción no antagonística?* En este caso, la guerra mundial sería evitable, pero el capitalismo podría durar aún mucho tiempo, y la revolución mundial demorarse o incluso evitarse en un cierto número de países . . .

Parece que el contenido práctico de los conceptos utilizados no haya podido explicitarse. ¿A falta de análisis dialéctico, o a consecuencia de la "esencia" de los conceptos, o bien a causa del carácter fluido y transicional de la realidad misma? Sea como fuere, un criterio objetivo que permita discernir la contradicción antagonística y la que puede resolverse sin trastorno, no existe, según nuestro conocimiento. Todo parece como si la *decisión* concerniente a la naturaleza del conflicto jugara un rol *decisivo* en la naturaleza de ese conflicto. Declarada anta-

gonística, la contradicción se hace antagonística. Juega en ese sentido cuando el poder político juega en ese sentido. Así la decisión teórica toma una importancia capital, pero es una decisión teórica sin teoría en el sentido tradicional de la palabra: sin un análisis exhaustivo de la situación, sin previsión científica en el sentido de las ciencias naturales. Somos remitidos del análisis dialéctico clásico a una teoría de la decisión. La apreciación y el hecho se mezclan.

La perspectiva depende en efecto de una *apreciación*, la de la potencia del "campo socialista", en la relación de las fuerzas. Según los chinos y sus partidarios en el movimiento marxista, el campo socialista tendría ya una pujanza económica y militar suficiente para intensificar la presión sobre el imperialismo, acelerar la crisis general del capitalismo, impidiendo del todo una aventura guerrera de la cual la burguesía ya sabe que sólo sacaría daño de ella. Esta presión tendría múltiples consecuencias. Obligaría a los dirigentes burgueses a los armamentos masivos; por consiguiente, a una presión económica y política sobre la clase obrera de los grandes países industrializados, que pondría fin a su pasividad política. La pausa histórica de la cual se han aprovechado el capitalismo y la burguesía, daría lugar a una agravación de todas las contradicciones. La lucha de clases, bastante amortiguada, rebotaría y tendería hacia la solución revolucionaria. Por lo contrario, siempre según la tendencia llamada china, la política de "coexistencia pacífica" acrecería el peligro de guerra mundial dejando creer en la debilidad del campo socialista. Arriesgaríase reanimar el capitalismo, y desviar hacia la constitución de burguesías locales la evolución de los países subdesarrollados. En una palabra, amortiguaría la historia que se precipita hacia el socialismo. El argumento según el cual la clase obrera y su lucha de clases retomaría vigor en una democratización general sería falaz, pues un nuevo período, de animación económica, reforzaría la democracia en el sentido burgués, sin intensificar la lucha de clases.

Los partidarios de esta política admiten que ella conduce a tomar riesgos, pero afirman que toda otra política acrece los riesgos en lugar de disminuirlos.

A decir verdad, aquel que se esfuerza en seguir los actos,

los discursos, los acontecimientos tanto como las discusiones apasionadas, tiene la impresión de que Krushev habla y obra tanto en "krusheviano" como en "no-krusheviano". Y lo mismo los chinos, Mao Tsé-tung o Chou-En-lai. Las dos tendencias, puesto que se trata de tendencias, fluctúan, se concilian, divergen de nuevo. En cuanto a los ensayos de elaboración teórica, no tienen nada de convincentes. Tomemos por ejemplo una fórmula lanzada en Francia; la coexistencia pacífica sería "la forma superior y actual de la lucha de clases".

Puede ser. La fórmula no carece de interéís, pues trata de pensar en la situación. ¿Pero de qué coexistencia pacífica se trata? ¿De cuál lucha de clases, económica o política? Esta fórmula busca evidentemente conciliar el "punto de vista" chino (medidas tendientes a acentuar la lucha política de clases, aceptando los riesgos de la operación) y el "punto de vista" krusheviano (ordenar la coexistencia pacífica en el cuadro general de una democratización que permita la lucha económica de las clases, y su politización gradual). La fórmula, a nuestro criterio, elude el problema; impide optar. No colma el vacío teórico, sino que lo señala.

Consultemos la Declaración de los 81 partidos, resumiendo los debates de la conferencia de Moscú (noviembre de 1960) y los comentarios autorizados de esta declaración, por ejemplo el discurso de Krushev del 6 de enero de 1961 (*Nouvelle Revue Internationale*, enero 1961). El dirigente soviético insiste sobre la potencia y la cohesión del "campo socialista" y subraya la agravación de la crisis general del capitalismo así como la agravación de la contradicción *fundamental* entre los dos "campos". "*La cuestión del carácter de la época nunca es una cuestión abstracta, especulativa. La línea estratégica y la táctica del comunismo mundial, de cada partido comunista, están ligadas a esta cuestión*". Esto quiere decir que hay una táctica y una estrategia ligadas a una apreciación teórica. La teoría política se halla entonces en la declaración de los 81 partidos. Ahora bien, esta declaración, no sin insistir fuertemente sobre la crisis del imperialismo, del colonialismo y del capitalismo en general, introduce *hipótesis* y consideraciones de *posibilidades*.

Podría decirse que el tránsito al socialismo, aun como salto hacia adelante, se cumple pacíficamente. "*Si las clases explotadoras recurren a la violencia contra el pueblo, es preciso encarar otra perspectiva: el tránsito al socialismo por medios no pacíficos*. . ." Aunque la prensa y los teóricos chinos han puesto luego el acento sobre las demostraciones de fuerza inevitables, tal líder de los países capitalistas (Thorez, por ejemplo) comentaba los mismos textos poniendo el acento sobre las vías pacíficas. Hay entonces tácticas y estrategias determinadas por una apreciación *empírica* de las relaciones de fuerza.

En este punto de nuestra exposición, vamos a arriesgar una hipótesis. Recordemos los datos: Hay vacío teórico, es decir, falta de una elaboración conceptual satisfactoria. ¿Esta elaboración teórica sería imposible? Ciertamente no, pero supone un trabajo gigantesco. *Todo ocurre como si las divergencias comprobadas salieran de la teoría general de las estrategias.* Comportan más diferencias, que no se haga luz sobre un plano puramente táctico, y menos que sobre un plano de oposiciones teóricamente fundamentales.[8]

La situación mundial comporta lo aleatorio. La guerra mundial es posible y más o menos probable; aun la victoria de uno de los dos campos; táctica y estrategia comportan entonces azares. Falta la precisión completa sobre el modelo de las ciencias macrofísicas. *Todo ocurre entonces como si la enigmática divergencia entre los "puntos de vista" pudiera comprenderse en función del conocido teorema de Bayes sobre las estrategias.* La estrategia de Krushev tiende (conscientemente o no), a *minimizar el máximo de chances del adver-*

8 "*El proletariado y los pueblos de todos los paises deben utilizar dos tácticas para hacer la contra a los imperialistas: la táctica consistente en develar la impostura de la política de paz de los imperialistas, y luchar enérgicamente por una verdadera paz mundial; y la táctica consistente en prepararse para una guerra justa para terminar con la guerra injusta de los imperialistas, cuando ellos la provoquen si la provocan*". El artículo de "*Bandera Roja*", órgano teórico del P. C. chino, aparecido para el 90º aniversario del nacimiento de Lenín (abril 1960) traducido en seguida en la "Peking Review", y de donde extraemos esta cita, reduce a una intención conciliante las divergencias en la táctica.

sario. La otra estrategia, atribuida a los ideólogos chinos, procura (empíricamente o conscientemente poco importante) a *maximizar su propio mínimo de chances.*

Esto no es más que una hipótesis, difícil de vincular con las formulaciones matemáticas, con las consideraciones rigurosas y formales de la teoría abstracta de las estrategias . . .

LA PLANIFICACIÓN DEMOCRÁTICA *

I. Objetivos de este estudio

Vamos a fijar desde el principio nuestro objetivo, y a declarar sin ambages que no lo alcanzaremos. ¿De qué se trata? De crear un cuerpo de doctrina, una *teoría* (este último término se revaloriza en relación a un pensamiento reducido al empirismo como en relación a una acción orientada únicamente por el pragmatismo político). Este cuerpo de doctrina, esta teoría no existen todavía. Podría decirse también que se trata de desarrollar la teoría ya existente de la planificación, pero yendo mucho más allá de los límites actuales de una elaboración científica también incompleta; se sobreentiende que más allá de estos límites, la búsqueda avanza sobre una "tierra desconocida".

Para que la elaboración teórica sea satisfactoria, debería ir hasta la construcción de un *modelo*. Tomemos aquí este término en un sentido científico y no en el sentido corriente que designa un ejemplo a seguir. La confusión entre estos dos sentidos, el sentido científico y el sentido vulgar, provoca a menudo malentendidos y arriesga incluso provocarlos cuando nosotros hablemos de "modelo soviético" o de "modelo yugoslavo". Científicamente, esta palabra designa un esquema preciso, matemático si es posible, que indica las correlaciones entre un cierto número de variables que son los elementos y datos del problema propuesto. En el caso que nos interesa, el "modelo" debería tener las cualidades siguientes:

* "La Nouvelle Revue Marxiste", nov. 1961, Nº 2.

a) ser "*democrático*" por hipótesis, determinándose por otra parte las condiciones e implicaciones de esta hipótesis;

b) ser "*específico*", es decir, determinando, en función de las condiciones propias de la sociedad francesa, la vía francesa hacia el socialismo;

c) ser "*operatorio*", es decir, orientado hacia la acción y ligado racionalmente a técnicas eficaces;

d) ser "*concreto*", es decir, tener en cuenta toda la realidad que va a transformar.

En una palabra, este modelo de planificación democrática respondería a los problemas surgidos del desenvolvimiento económico, a un alto nivel de ese desarrollo, en una sociedad que posee caracteres determinados y científicos, de los cuales uno aparece como particularmente precioso, digno de ser protegido y profundizado, a la vez como medio y como fin: "la democracia".

En un excelente estudio del economista polaco C. Bobrowski, sobre "los modelos económicos del socialismo" ("Temps Modernes", mayo-junio 1959), este autor escribía: "*La noción de buen modelo económico que se transparentaba en ciertas intervenciones, en el curso de la discusión, hace dos años, parece haber sido reemplazada en casi todos los espíritus por la noción —cuanto más justa— de modelo conveniente para un país dado y en una etapa dada de su desarrollo*" (p. 1748).

No podría aprobarse lo bastante esta declaración, que no resuelve nuestro problema pero que lo plantea con toda claridad.

El modelo en cuestión no existe, aunque sí existen numerosos elementos prácticos y teóricos que permiten ponerlo en ejecución: experiencias utilizables, indicaciones, trabajos preparatorios. Esta elaboración teórica, a partir de cierto punto, plantea problemas técnicos. No puede resultar más que de una labor colectiva. ¿Cuál es aquí nuestro objetivo? Simplemente, desmontar el terreno, desescombrarlo de nociones perimidas o molestas que se han acumulado sobre él. En resumen: *mostrar que la planificación democrática es posible* (lo que no es evidente *a priori*, como vamos a verlo).

II. Los dos conceptos (planificación y democracia)

En efecto, debemos subrayar que las dos nociones que entran en escena, la de *planificación* y la de *democracia*, pertenecen a dos dominios diferentes. Uno es económico, otro político. De allí resultan consecuencias importantes. La primera, es el error de método (tan a menudo sucedido), que consiste en confrontar sin preocupaciones y en mezclar inconsideradamente dos nociones sacadas de dominios diferentes. Así se procede a una manipulación puramente verbal de los conceptos, creando, ya sea antinomias e incompatibilidades artificiales, ya sea conciliaciones igualmente ficticias. La segunda consecuencia, metodológicamente también muy importante, es que ningún análisis interno de uno de los conceptos permitirá alcanzar el otro, sino que los dos deben confrontarse y situarse en relación a la realidad social que nos plantea los problemas, la realidad histórica de la sociedad francesa actual.

"Desarrollar la democracia hasta el fin, es una de las tareas esenciales de la revolución social. Puesto aparte, el democratismo, sea cual fuere, no dará el socialismo; pero en la vida el democratismo no será jamás "puesto aparte"; será "puesto en el conjunto"; pero ejercerá una influencia sobre la economía, estimulará su transformación; sufrirá la influencia del desarrollo económico. Tal es la dialéctica de la historia viviente" (Lenín, *El Estado y la Revolución*).

Puestos aparte, cada uno de los dos conceptos considerados ofrece dificultades para el análisis, oscuridades y aun contradicciones internas. Estas contradicciones dialécticas estimulan el pensamiento y le impiden inmovilizarse. También fecundan la realidad y le impiden —no sin algunos inconvenientes— caer en la estagnación.

Tomemos primero la noción de plan económico y de planificación. Provisoriamente, para comenzar el análisis e introducir el debate, vamos a definirla como un programa de organización racional de la producción (industrial y agrícola) asegurando un desenvolvimiento armonioso y un crecimiento sin crisis de las fuerzas productivas. Al momento surge una dificultad y se plantea un problema. La planificación comporta

dos aspectos o dos elementos: por una parte una realidad económica y por otra una voluntad racional. ¿Cuál es la relación exacta entre esos osd aspectos? Admitamos que la realidad económica tenga leyes; recordemos, sin poder profundizar aquí esa cuestión, que Marx descubrió leyes más profundas que las puestas en primer plano por la economía liberal clásica (ley de la oferta y la demanda). Analizando el capitalismo de libre concurrencia, Marx mostró un juego complejo de perecuaciones espontáneas a par de la concurrencia entre los valores de los productos, por una parte, y los beneficios de los capitales por otra, perecuaciones que tienden hacia medios sociales, es decir, hacia una cierta autoregulación incompleta pero relativamente eficaz en el interior del sistema. ¿Cómo trata el planificador (socialista por hipótesis) esas leyes? ¿Las respeta? Pero entonces, ¿limitan su acción? ¿Las restablece contra la acción de los monopolios? Pero entonces, restituye el juego del mercado y de la concurrencia. ¿Los trastorna? Los transforma, cuando el objetivo de su acción no es otro que la transformación consciente de la sociedad y de la realidad existentes y por consecuencia de las leyes existentes. Pero entonces, ¿no se dirige hacia lo arbitrario? Efectivamente, la historia breve pero dramática de la planificación desde hace cuarenta años muestra más de un conflicto entre el volu tarismo de los planificadores, el subjetivismo de los dirigentes y de los partidos, su estrategia política general, por una parte, y por la otra, la realidad económica y social, con sus exigencias y sus leyes más o menos obrantes u obstaculizadas. Y nosotros vemos pintarse en el horizonte un problema a la vez preciso y difícil. ¿Cuál es el rol, en un plan económico, en una sociedad socialista, del mercado, de la concurrencia, de la moneda, del dinero y de las técnicas monetarias? ¿En qué medida es preciso dejar jugar ciertas leyes, o lo que es lo mismo, ciertas espontaneidades, en ese nivel? ¿Cómo limitarlos, orientarlos, dominarlos sin destruirlos? ¿Cómo modificarlos sin ir hasta la supresión de las espontaneidades? ¿Cuáles son las reglas y los límites de la acción racional, lógica, consciente, fundada en principio sobre el conocimiento de esas leyes? Es imposible que ese problema no concierna a la vida social y política de un país y en consecuencia a la democracia de ese país; pero el problema no puede

resolverse por un puro análisis de las nociones. Verosímilmente hay, económicamente hablando, muchas soluciones, de las cuales una será políticamente mejor que las otras —más democrática— en condiciones concretamente determinadas.

Consideremos ahora la noción de *democracia*. Admitamos la célebre fórmula que la definió como poder "*del pueblo, para el pueblo, por el pueblo*". Lenín dijo lo mismo sin ambigüedad, definiéndola como "*la solución de los problemas políticos por la masa de la población*". Está claro que la noción de democracia envuelve una contradicción dialéctica que hace su dinamismo, en la teoría y en la práctica. La democracia política completa y acabada supera los caracteres de la democracia política. ¿Soberanía del pueblo? Sí, pero precisamente desde que deviene soberano el pueblo no sabe ejercer la soberanía sobre sí mismo. Por ser la democracia un régimen político y una forma de Estado, implica violencia, poder de decisión, policía, ejército. Mas el pueblo en el poder no ejercería violencia contra sí mismo, no se armaría contra sí mismo. Cuando más cerca está de esta transformación social y política, más se acerca al punto crítico en que todas las instituciones se transforman. En el límite (lejano, acaso inaccesible) es el Estado mismo y el régimen político en tanto que tales quienes desaparecen. El Estado, erigido por encima de la sociedad entera (y, en apariencia, por encima de las clases sociales) pierde poco a poco sus prerrogativas políticas para subordinarse a la realidad social, y para, en fin, reabsorberse en la sociedad nueva con un alto grado de coherencia y de organización racional.

Acabamos de recordar la teoría marxista y leninista de la *desaparición del Estado*. ¿A qué se debe esa evocación? A numerosas y precisas razones. La primera, y aquí la de mayor importancia, es que el modelo yugoslavo de planificación difiere del modelo soviético precisamente en que tiene en cuenta la teoría marxista de la desaparición del Estado;[1] ahora bien: ese modelo yugoslavo ofrece incontestablemente más caracteres

[1] Recordemos una vez más el texto fundamental de Lenin (*L'Etat et la Révolution*, Œuvres choisies, Moscú, 1946, t. II, págs. 178-179): "*El proletariado tiene necesidad del Estado; todos los oportunistas, los chauvinistas-sociales, los kautskistas lo repiten asegurando que esa es la doctrina de Marx, pero se olvidan de agregar primeramente que según Marx no hace falta al*

democráticos y más garantías para el desarrollo de la democracia política que el modelo soviético; de tal manera está interesado más de cerca en todo proyecto de planificación democrática por la prioridad que acuerda o trata de acordar a lo social sobre lo político, como vamos a verlo. En segundo lugar, conviene poner el acento sobre esta teoría (aunque la historia no la haya confirmado) para distinguir bien la corriente marxista, por una parte, de la tradición jacobina francesa v, por otra parte, de la tradición (que remonta a Ferdinand Lassalle más que a Marx) del socialismo de Estado. En una inmensa confusión ideológica, se insiste en definir el socialismo por el Estado, la forma o el contenido del Estado, la propiedad de Estado, etc., cuando ya para Marx v Lenín se trataba de otra cosa. Ya volveremos sobre esto.

III. El cuchillo

Consciente o no de las dificultades propias de cada noción y de su unidad (pero, bien entendido, ignorando el método de análisis dialéctico) el pensamiento tropieza al instante contra un obstáculo. Toda planificación implica actos de autoridad y de violencia cumplidos por un poder estatal centralizado; impone decisiones a los individuos o a los grupos; limita, suprime o transforma ciertos derechos que nuestra democracia vincula a la determinación de los derechos del individuo, como el derecho de propiedad. ¿Cómo ha de ser entonces democrática?

No faltan espíritus inquietos que se detienen indefinidamente ante ese obstáculo. Ven allí una antinomia, una incompatibilidad o incluso una especie de absurdo inherente a la sociedad industrial moderna. Esta convergiría en dos series de exigencias incompatibles: por un lado, las de la economía, por

---

proletariado más que un Estado en vías de caducidad, es decir, constituido de tal modo que comienza inmediatamente a deteriorarse y no puede dejar de desaparecer. En segundo lugar, que los trabajadores tienen necesidad del Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dominante."

Está claro que para Marx y Lenin, dictadura del proletariado, democracia profunda y caducidad del Estado van juntos. ¡Está pues claro que los "revisionistas" son los verdaderos "ortodoxos"!

el otro, las del individuo y de la libertad. Así habría un antagonismo permanente y un conflicto insoluble entre la emancipación y la organización igualmente deseables.

Estos espíritus inquietos, honestos pero más delicados que vigorosos (para retomar aquí las expresiones clásicas de Pascal) plantean un problema real; por desdicha, se creen enteramente independientes y objetivos, cuando se dejan encerrar en la prisión de un dilema y cautivar por la ideología de la sociedad existente. Inevitablemente, se convierten en partidarios de un compromiso: semiplanificación o planificación indicativa, intervenciones limitadas del Estado existente, dirigismo atenuado y avergonzado de sí mismo. Se cree de ese modo respetar la democracia cuando se la opone al socialismo, y que tarde o temprano se cae fuera del pensamiento socialista, es decir, de un proyecto de una transformación profunda de la sociedad existente. En esta vía, la del respeto por lo existente (social e individual) no se resuelven los problemas del crecimiento económico, aún menos los problemas concretos de la vida individual y de su libre desarrollo.

No obstante, acordemos a esos espíritus inquietos que sus inquietudes tienen razón de ser. El problema se plantea, y precisamente un proyecto de planificación democrática debe resolverlo, dando simultáneamente satisfacción a las exigencias de la liberación y de la libertad, a las de la organización y de la cohesión. La experiencia histórica de la planificación y su práctica no nos ofrecen una claridad sin sombras. ¿Pero para qué sirven el conocimiento y el pensamiento crítico? Si no sirvieran más que para alimentar inquietudes en lugar de analizar un objeto y elaborar un plan, habrían entonces perdido su eficacia y su valor.

IV. Los modelos existentes (el modelo yugoslavo, el modelo soviético, el modelo chino)

La planificación de la cual la primera noción se halla en Marx, ha sido realizada prácticamente por la primera vez en la Unión Soviética. Fue allí que cierto número de problemas fueron planteados y resueltos en función de un conjunto coherente

de ideas y de principios. Ahora bien, el "modelo soviético", precisamente, ha suscitado y suscita aún inquietudes legítimas en cuanto a su carácter democrático. Constantemente afirmado y aun incondicionalmente afirmado, ese carácter no aparece al examen tan claro como lo pretenden los promotores y los teóricos. De hecho, la planificación soviética, incontestablemente eficaz, ha sido terriblemente autoritaria. Se liga históricamente al stalinismo, es decir, a una cierta interpretación de la dictadura del proletariado: refuerzo del Estado, ejercicio del poder por un partido único que tiene todas las palancas de comando de lo alto a lo bajo de la escala social, idéntica por consecuencia, o más o menos idéntica, en la administración como en la organización social y política.

Dejemos la palabra a Bobrowski para definir las características del modelo soviético. Lo hace en un libro, *Yugoslavia Socialista* (1956) subrayando la escasez de los trabajos teóricos, escasez que contrasta con la abundancia de los trabajos técnicos. En el modelo soviético, "*el problema de los límites de la planificación útil es considerado como inexistente*". El plan tiende a descender hasta el escalón más bajo, hasta un puesto de trabajo, sin dejar nada a la improvisación. "*Únicamente las directivas categóricas, apoyadas por un control y por sanciones son consideradas como instrumentos válidos*". La noción de eficacia se identifica con la de coerción. "*La cohesión interna, formal, de un plan, así como la concordancia de los planes de ejecución con el plan general están asegurados por el empleo en vasta escala de balances* (entre ellos los balances-materias) *e índices económico-técnicos cuantitativos, de normas*". Estas se deducen o bien de datos estadísticos o de los resultados de las mejores empresas. Los planes se establecen por parte doble: naturaleza (programas de producción, material) y en moneda (según los balances financieros). "*En caso de divergencias, la prioridad es tácitamente reconocida a los planes de naturaleza*". La doctrina estipula que los planes prioritarios deben ser cumplidos cueste lo que cueste y que únicamente una producción más grande que las previstas constituye la correcta realización del plan. Prioridades reconocidas, aun cuando ellas no esté expresamente estipuladas, intervienen en la realización; la industria es prioritaria en relación con la agricultura, la industria pesada

en relación con la industria liviana, la inversión respecto al consumo. En cuanto a la elección de los objetivos, nace de las decisiones políticas y de la estrategia general, a menos que no se lo abandone al empirismo puro y simple. La teoría, o más bien la falta de elaboración teórica, ha dejado en la sombra muchos puntos de primera importancia: principios racionales de la elección de los objetivos y las proporciones, teoría de las inversiones (es decir, de la acumulación socialista, etc.). Así es como el modelo soviético aparece bajo un doble aspecto. Por un lado, es un conjunto lógico y perfectamente coherente, por consiguiente, eficaz. Por otra parte, es un empirismo, un realismo capaz de utilizar los métodos de choque en un clima de "carrera contra el reloj", de movilización permanente de las energías disponibles. Lo uno va con lo otro, o más bien el segundo aspecto refuerza al primero, aun cuando le introduce correcciones.

Luego de lo dicho, el modelo soviético caracterizado así ha sido sometido (principalmente después de la muerte de Stalin, pero también en el tiempo de Stalin y por Stalin mismo) a una serie de consideraciones críticas y autocríticas cuya importancia no se podría subestimar.

En primer lugar, una ideología que lo acompañaba aparece como tal, a saber, como contexto estimulante y fachada ideológica más que como conocimiento. En términos de ideología burguesa, se hablaría de la desaparición de un mito. Estaba sobreentendido que en el socialismo la demanda o requerimiento social precedía a la oferta y por consiguiente a la producción. El socialismo retrocedía o volvía así a los comienzos del capitalismo, a saber, la producción para la producción y para el beneficio, la oferta precediendo a la demanda; así el socialismo volvía sobre sus pasos y hacía racional y coherente la economía. Ahora bien, en el modelo soviético el elemento preponderante es la inversión en el sector I de la producción, el sector de la producción de los medios de producción en la terminología y la doctrina marxistas. Marx mostró que la acumulación de capital fijo estimulaba la economía capitalista entera y más precisamente aún provocaba la animación en el ciclo clásico. Nosotros sabemos ahora que el motor del crecimiento económico según el modelo soviético no difiere radicalmente de aquel que anima

la economía burguesa, salvo no obstante en un punto esencial: lo que en capitalismo clásico (el del siglo XIX estudiado por Marx: el capitalismo de libre concurrencia) se cumplía ciegamente o casi, sin conocimiento de las leyes, se cumple en el modelo soviético de manera consciente, voluntaria, racional, con un cierto conocimiento y un cierto dominio estatal de esas leyes. Decimos un "cierto conocimiento" pues vamos a reencontrar los conflictos específicos y las limitaciones internas de este conocimiento.

La verdad histórica se ilumina. La planificación soviética proporciona el modelo (o un modelo) de intensificación del crecimiento económico y de acumulación primitiva acelerada. En las nuevas condiciones técnicas y sociales, las etapas que los países llamados "occidentales" han tardado siglos en recorrer, se recorren en algunas decenas de años. Esto plantea un gran problema. *A partir de cierto umbral, ¿no aparece otra cosa como posible?* La Rusia soviética, ¿no lo habría alcanzado ya sin la Segunda Guerra Mundial? ¿O sin las exigencias de la guerra fría, del armamento nuclear, de la exploración espacial, en una palabra, de la estrategia? ¿Ha franqueado Rusia, pese a todo, ese umbral a partir del cual las masas pueden gozar de los frutos del esfuerzo cumplido? ¿Va a franquearlo? ¿Cómo?...

En efecto, la acumulación no puede efectuarse más que "sobre la espalda" de las masas trabajadoras y particularmente del campesinado. Así es como se cumplió en Europa occidental. No puede efectuarse de otra manera. ¿De dónde extraer los recursos de la industrialización en fuerza de trabajo, en productos, en dinero, si no es de los campesinos, cuando ellos constituyen la inmensa mayoría o la casi totalidad de la población activa y productora? Las medidas tomadas desde hace algunos años en la Rusia soviética, y que disminuyen considerablemente la presión ejercida sobre el campesinado, demuestran que un *umbral* ha sido franqueado: la acumulación socialista se hace ahora en el interior de la industria más que sobre los campesinos y la producción agrícola.

La voluntad política (necesaria sin duda, pero aquí no se trata de esto) y las exigencias de la estrategia general han muchas veces trastornado las leyes econó-

micas objetivas: leyes del valor y de la formación de los precios, leyes que resultan de la existencia de la moneda, del cambio, del mercado. En este sentido, el modelo soviético ha revelado contradicciones internas y específicas. Ha presentado en especial una contradicción profunda y por momentos aguda hasta acercarse al antagonismo entre la *política económica* y la *economía política* (como ciencia de una realidad que tiene leyes objetivas). Dicho de otro modo, la voluntad y la realidad entraban en conflicto y el subjetivismo de partido (ideológicamente presentado bajo la fachada de la clase proletaria) no mantenía buenas relaciones, claras y racionales, con la objetividad. Recordemos que Stalin denuncia ese estado de cosas en su último escrito: *Problemas económicos del socialismo en U.R.S.S.* Stalin no decía que lo que él criticaba y de lo cual achacaba la responsabilidad a ciertos dirigentes o teóricos de la económica soviética, estaba también objetivamente determinado como las "leyes objetivas" descuidadas por esos responsables. La crítica del stalinismo debe partir de la realidad histórica del stalinismo mismo, a falta de lo cual se pierde ella también en apreciaciones subjetivas.

En otras palabras, la crítica y la autocrítica del modelo soviético, bajo su promotor Stalin, no ha ido jamás muy lejos y no hace avanzar mucho el conocimiento objetivo. Las contradicciones de la sociedad soviética y del modelo no han sido jamás develados en toda su amplitud, en particular aquellas que resultan de la relegación en segundo plano del "principio de rentabilidad" de las empresas, de las dificultades concernientes a los costos de producción y valor líquido, formas de desperdicio que resultan de ello, etc.

La crítica y la autocrítica del "modelo soviético" se han tornado eficaces desde la muerte de Stalin y del desmoronamiento del stalinismo. No solamente se logró el modelo, sino que se modificó. La *descentralización* (en la cual ciertos optimistas veían el principio de la caducidad del Estado) tiene una importancia que no conviene ni sobreestimar ni subestimar. Una serie de hechos y de medidas muestran *que otra cosa se hizo posible*, en la medida en que la coexistencia pacífica misma es posible...

El modelo yugoslavo, cuya elaboración comienza a partir

de la ruptura con Stalin y el Cominform (1947-1948) y continúa sobre todo después de 1953, difiere considerablemente del modelo soviético; y en primer lugar, se funda sobre una afirmación de derecho, la del derecho mismo a diferir. Muchos caminos hacia el socialismo son posibles; la transformación socialista de la sociedad y el período de transición del capitalismo al socialismo comportan diversidades específicas, que no son arreglos de detalles o diversidades en los medios, sino que van hasta los problemas a resolver, a las tareas y objetivos a alcanzar. En ese modelo, el mercado y el juego libre de sus leyes tienen un papel considerable. Entre las empresas socialistas (en las cuales funciona en principio la autogestión obrera o gestión social) hay competencia. La autonomía de las empresas está entonces planteada como un principio, con sus consecuencias e implicaciones (por ejemplo, la quiebra eventual de una empresa mal administrada, lo que restablece en todo su rigor el criterio de rentabilidad). El plan federal no consiste ni en simples previsiones hipotéticas ni en indicaciones como en los países capitalistas. No le interesa ser detallado. Deja un sitio muy amplio a los planes secundarios (regionales y locales). Evita recurrir a la presión administrativa, y limita con una legalidad propia el derecho de intervención y de decisión de los poderes políticos centrales. El tipo actual de planificación en Yugoslavia "*se contenta con prever las proporciones fundamentales del desarrollo económico... El sistema de planificación está concebido de manera de asegurar solamente las proporciones fundamentales del movimiento de la economía, permitiendo del todo a la iniciativa de los factores económicos socialistas (empresas socialistas, comunes y otros organismos económicos) manifestarse plenamente en la vida económica y social. El mercado, con sus elementos estimulantes y sus leyes, y con un cierto grado de libertad en el cuadro de las proporciones generales del plan, puede desde entonces jugar un rol en la economía planificada . . . Uno de los elementos esenciales de la planificación es la acción sobre la repartición de las rentas, en particular en lo que concierne a la relación entre el consumo y las inversiones; es un elemento primordial de la planificación, pues condiciona la tasa de acumulación, de la que se sabe que es uno de los factores que determinan la tasa de crecimiento de la eco-*

nomía . . . La gestión planificada de una economía es posible si el plan reglamenta las tres categorías expuestas arriba: repartición de las rentas, política de las inversiones, relaciones con el extranjero . . ." (B. Jelic, en "Cuestiones actuales del Socialismo", junio 1961, págs. 70 y ss.). En una palabra, el modelo yugoslavo prefiere los estimulantes a las órdenes. Prefiere los cálculos y técnicas monetarias y financieras a los cálculos y previsiones en materiales. Atribuye a la Banca federal un rol de primera importancia. Las rentas netas de las empresas están impuestas y los fondos fiscales alimentan directamente los presupuestos de los organismos centrales y locales. El resto de las rentas se deja a disposición de las empresas.

Incontestablemente, el modelo soviético de planificación pone el acento sobre la dirección política centralizada y sobre la estrategia política que domina la economía y se subordina a las preocupaciones de orden social. Aquí no entra en nuestros propósitos ni mostrar *a l'oeuvre* la necesidad histórica que desvió el programa revolucionario de Lenín, ni de analizar el desajuste entre el modelo y sus justificaciones (más exactamente entre el modelo y sus fachadas ideológicas: el "punto de vista de clase", la filosofía materialista dialéctica, el espíritu de partido, la ciencia proletaria, etc. . .). Lo importante, lo esencial, es que el modelo yugoslavo retoma y quiere realizar prácticamente la teoría de la caducidad del Estado. Entre el stalinismo y el "titismo" (o "revisionismo yugoslavo"), el rompimiento se produjo despúes de la Liberación por numerosos motivos políticos, desde las rivalidades entre los policías secretos hasta los más graves problemas de política extranjera. A nivel de la teoría general (y recordemos que por la palabra "teoría" no entendemos de ningún modo una abstracción sin alcance, sino por lo contrario el rol eminente del conocimiento en la corriente marxista y la clave de los problemas prácticos), es sobre la cuestión del Estado que se opera la ruptura. Los textos de los dirigentes yugoslavos sobre este punto capital son tan numerosos que llenarían varios volúmenes. Por otra parte, no pueden aislarse, y una tesis académica que los agrupara les desnaturalizaría el sentido. Los yugoslavos no ha cesado jamás de servirse de algunas citas de Marx, de Engels y de Lenín, sacando de esas citas una crítica (a veces excesiva y tendiente a la

polémica pura y aun el panfleto político) de la Unión Soviética. Contentémonos aquí con recordar un discurso de Tito inspirando con tono mesurado y concreto las medidas que debían seguir:

"Más acertaremos en nuestro nuevo camino de edificación socialista, no en medio del terror y de la concentración de las funciones en las manos de un pequeño grupo de hombres, sino en medio de una amplia democratización y de una descentralización; y tanto más grande será la influencia de nuestro ejemplo." (Borba, 1º noviembre de 1951). Analizando las deficiencias del modelo soviético y sus propias dificultades, los teóricos y los hombres políticos yugoslavos ven la razón y el origen en el abandono por Stalin de la teoría de la caducidad del Estado. Ellos restituyen el lazo entre: democracia política desarrollada, rol dirigente de la clase obrera, contenido social de la dictadura del proletariado, caducidad del Estado, descentralización y lucha contra el centralismo burocrático. Para ellos, las relaciones sociales esenciales en el socialismo no pueden construirse más que sobre la base de la democracia directa. Socialismo y democracia no pueden separarse. Los consejos obreros y más generalmente los organismos de autogestión, son los órganos de la democracia directa. La ley del 26 de marzo de 1950 sobre la gestión de las empresas económicas marca las nuevas vías.

A pesar de esas indicaciones que merecerían largos desarrollos, el modelo yugoslavo no puede adaptarse a Francia. ¿Por qué? En primer lugar, y los teóricos yugoslavos convienen en ello, aquél permitió en una docena de años a un país *atrasado* convertirse en un país *medianamente* desarrollado. Si es verdad que los planes y modelos económicos encaran lo concreto social y contribuyen a ello, ¿de qué modo el modelo yugoslavo nos convendría? Que esto merece un estudio profundo, desde ya lo han ganado; pero, con Yugoslavia ¿nos referiríamos al error de aquellos que confunden modelo científico y modelo pedogógico, que quieren imitar y copiar en lugar de conocer, lo que comporta crítica y determinaciones de las diferencias? En segundo lugar, el modelo yugoslavo se ha elaborado después de un período de guerra devastadora y de transformaciones violentas. Las medidas tomadas en Yugoslavia

hasta 1948 fueron radicales y aun extremistas: reforma agraria más impulsada que en otros países; nacionalización completa de la industria y del comercio. No podemos, salvo circunstancias imprevistas, encarar tal "base" —también despejada, devastada— para la construcción de un modelo específicamente francés.

Del modelo chino ofreceremos la misma apreciación por razones algo diferentes. A la inversa de los yugoslavos, los chinos han comenzado moderadamente y continuado por medidas radicales su esfuerzo de crecimiento económico planificado. En el principio, han integrado a la construcción del socialismo una parte de la burguesía, la "burguesía nacional" no corrompida por el imperialismo japonés o americano. La colectivización de la agricultura consistía en una ayuda mutua generalizada. Luego, la "comuna" china ha trastornado las relaciones sociales. Esta experiencia, del más grande interés y de la más alta importancia, acompaña y prepara un crecimiento económico según ritmos jamás alcanzados; no representa menos un medio de aceleración del desarrollo y de la acumulación primitiva de la cual en Francia, podemos prescindir, habiendo cumplido precisamente ese proceso, franqueado el umbral decisivo y atravesado esas etapas.

Hay pues pluralidad de modelos que se ofrecen al estudio comparativo, pero ninguno satisface nuestras exigencias.

V. Algunos datos del problema

Mencionemos, para comenzar, un elemento nuevo, que no es acaso absolutamente decisivo pero no obstante de una gran importancia: las técnicas recientes, matemáticas aplicadas a la economía política, econometría, utilización de calculadoras. En relación con esos medios modernos, instrumentos que parecían y parecen muy perfeccionados en comparación con los groseros procedimientos del principio de la planificación (por ejemplo, las matrices llamadas de Léontiev) están rezagados ya frente a las posibilidades técnicas. Las máquinas electrónicas permiten efectuar simultáneamente múltiples variables, y en consecuencia unir el plan financiero, las previsiones en materias primas

o en mano de obra, los objetivos de producción evaluados en naturaleza, de una manera antes inconcebible. Más precisamente todavía, se hace posible calcular los costos de producción y los precios de venta, teniendo en cuenta igualmente las incidencias del mercado, lo que puede hacer "operacional" la famosa teoría marxista de los valores y de los precios, hasta aquí sólo teórica. Esta hipótesis no es hoy de un exagerado optimismo.

Por lo contrario, sería de un optimismo exagerado suponer que esos medios técnicos nuevos bastarán para concebir y realizar la planificación democrática. Esos no son más que medios de los cuales el fin y el empleo se determinan en otras partes. Contar únicamente con ellos, pensar en función de ellos, es arribar a una concepción tecnocrática de la planificación. De hecho, esos medios técnicos no están libres de un peligro que no es nuevo pero que ellos aumentan: el peligro tecnocrático. Según nuestro criterio, el principal interés de esas técnicas es el de aliviar a los organismos centrales planificadores de ciertas tareas y de ciertas responsabilidades. Permiten tratar las cuestiones prácticas de coordinación entre sectores a un nivel elevado, sin abandonarlos al empirismo o a los cálculos muy aproximativos de escalones inferiores (que hasta aquí, en todos los modelos, procedían por aproximación, por ejemplo, para coordinar sus necesidades de mano de obra con los objetivos de producción o el plan de inversiones).

Con los medios nuevos, no se trata ya, en esas operaciones, de decisiones autoritarias; dejan una función racional a los planes secundarios, territoriales, locales, en el cuadro general.

Notemos, por otra parte, que nada impide a la economía capitalista emplear esas técnicas y consolidar así una semiplanificación, ya apoyada sobre estudios de mercado, sobre hipótesis previsionales. Queda por saber si los estudios y las conclusiones de los técnicos serían aplicables y aplicadas en el capitalismo . . .

Hay algo más importante para nosotros que esas consideraciones técnicas. *Cuanto más el tiempo pasa y obra, más se avanza y menos se ahonda la famosa contradicción "reforma-revolución"*. Esta pretendida antinomia ha embrollado muchos problemas y enmascarado muchas soluciones. Es la que ha

enfrentado inconciliablemente a los reformistas y los revolucionarios, durante largos años, desde la escisión del movimiento obrero. Es la que ha planteado el familiar dilema, el "Todo o Nada", tan lógico como fatal y esterilizante: nada antes de la toma del poder, todo en seguida. Ahora bien; mientras más avanzamos, vemos mejor que no hay incompatibilidad (antagonismo o antinomia) entre reforma y revolución, sino unidad dialéctica. Prisioneros del dilema, los reformistas cesan de cumplir las reformas, preconizando la ideología del reformismo y el reformismo como ideología, no obstante que los revolucionarios se agitan en el vacío y la ineficacia, salvo sobre un plano puramente político. Hoy la revolución se nos aparece como una suma o más bien como una totalización de reformas, *más* (atención a este "*más*") algo capital: la eliminación de la burguesía, en tanto que clase, de la gestión de los negocios del país y de poder, lo que supone que pierde la propiedad de los medios de producción y la dominación sobre ellos. Hay aquí un umbral, es decir, un punto crítico o un salto cualitativo, para emplear el lenguaje habitual de los marxistas. Se trata de quitar a la burguesía, o a sus representantes (que pueden provenir de alguna fracción de la burguesía y defender preferencialmente los intereses de esta fracción), el poder de decisión, es decir, la capacidad de orientar según los intereses económicos y políticos de la burguesía (o de tal fracción) el creci ento económico o de dejar, a falta de tal capacidad, instalarse la desorganización.

¿Volvemos a encontrar aquí el dilema "antes y después", "todo o nada"? No. Sería en efecto inexacto considerar esta eliminación como un acto único, resultado de un decreto político y de un momento de violencia de consecuencias ilimitadas. *Esta eliminación constituye un proceso histórico, complejo y contradictorio.* Sería entonces inexacto considerar la planificación democrática como el resultado del instante político decisivo: toma del poder, transformación del Estado. Así como la democracia se conquista sin cesar y vive del esfuerzo por ahondarse y realizarse, así la planificación democrática puede y debe llenar un período de transición. El proyecto puede y debe devenir instrumento de acción y de lucha para la democracia y para la revolución, indisolublemente unidas.

El proyecto realizará una forma de transición original hacia el socialismo, transición que desembocará por sí misma hacia una forma original del socialismo.

En este sentido, el proyecto debe integrar en su conjunto y jerarquizar por orden de importancia y de urgencia las reformas de estructuras (por ejemplo: control de las inversiones, papel de los organismos locales descentralizados, rol de los sindicatos y de los consejos de empresas, etc...). Ni la serie ni el conjunto de las reformas de estructuras agotan y cumplen la Revolución, y no obstante la Revolución consiste precisamente en este conjunto de reformas estructurales, *más* un acto histórico decisivo que no puede separarse y que las coordina en un todo.

Para concebir mejor y con más claridad ese todo, no estamos impedidos de introducir nociones nuevas.

En el capitalismo actual (monopolios y oligopolios que disponen del aparato del Estado no sin conflictos internos, más o menos profundos, entre el sector privado y el sector público de la economía) existen incontestablemente gérmenes de planificación. Muchos teóricos se complacen en ponerlos en evidencia y en valorizarlos. Cada uno sabe que se trata aquí del propio Plan (planificación indicativa) y también del servicio de las cuentas de la nación, del consejo económico, etc.

Sobre los problemas así promovidos, una larga discusión se torna indispensable. Aportemos aquí algunos elementos de apreciación, nada más y nada menos.

En la innegable animación actual de la economía capitalista en Francia (que traducen las cifras de producción), en la falta de crisis económica grave desde la Liberación, ¿cuál es el rol exacto de esos factores? Se puede estimar que ese rol es real, pero débil. El Estado no dispone solamente del sector no privado, sino de medios directos o indirectos de obrar sobre los precios, sobre la coyuntura, sobre las inversiones. Existen también mecanismos estabilizadores, que tienden hacia las autorregulaciones económicas (ejemplos: los elementos sociales de los salarios, el reembolso, por las vacaciones y el turismo en las regiones atrasadas, de sumas importantes, etc.). El papel preponderante en la animación económica actual no redunda menos, puede pensarse, en los *progresos técnicos* extremadamente

rápidos. Esos progresos técnicos involucran una renovación acelerada del capital fijo, y aquí hallamos de nuevo la teoría marxista que atribuye a esa renovación la impulsión del ciclo económico. En relación con el ciclo clásico: "crisis-depresión-animación-crisis" estudiado por Marx, hay además elementos nuevos. La rapidez de los cambios técnicos involucra un desgaste *moral* rápido de los medios de producción, diferente de su desgaste material. Mucho antes que este desgaste material tenga lugar y a veces antes de su amortización, los medios de producción están perimidos. Es preciso reemplazarlos; es preciso "modernizar"; es preciso responder a las exigencias de la técnica, como aquellas de la competencia y del desafío Este-Oeste; es necesario entonces *invertir*. Técnicas e industrias nuevas, creación de subestructuras económicas aplicadas a esas técnicas (aeródromos, *pipe-lines*, redes energéticas, etc.) tienen la misma eficacia estimulante que en mitad del siglo XIX la construcción de las vías férreas, pero en una escala más grande y con una aceleración del ritmo. Agreguemos que la producción para los armamentos obra tanto o más *cualitativa* que *cuantitativamente*. Acelera el progreso técnico y obliga a los países interesados a demorarse en cuanto a tecnicidad; obliga asimismo a prever, y es acaso la que hoy constituye en los países capitalistas el factor más eficaz de la semiplanificación (y también el más difícil de estudiar). No olvidemos en este breve cuadro que la estimulación inicial remonta a las destrucciones de guerra.

En consecuencia, los gérmenes existentes de planificación y de regulación (o de autodeterminación) económica son extremadamente preciosos, pero conviene no sobreestimarlos y no contar con ellos ni para un crecimiento económico continuo ni para un desenvolvimiento continuo de la planificación. Las tesis de los neoliberales (para quienes basta descartar los obstáculos al desarrollo) y las de los neodirigistas (para quienes basta la planificación indicativa) son igualmente refutables por un análisis de la situación.

Observación de primordial importancia: en este crecimiento económico —al cual asistimos—, los aspectos "malsanos" no faltan, y sobre todo *el desarrollo desigual* se extiende y ahonda. Se generaliza, no solamente entre los países sino en el interior

de cada país en las ramas de la industria, entre la agricultura y la industria (entre las empresas desigualmente equipadas), entre las regiones (territorialmente), y en el seno de las clases sociales (desigualdad de salarios y de los sueldos).

El desarrollo desigual limita desde el interior las posibilidades del crecimiento en el cuadro del capitalismo. Plantea problemas que exigen una planificación capaz de resolverlos y que tendrá desde entonces rasgos democráticos concretos.

De estas consideraciones más bien económicas, pasemos mientras tanto a consideraciones más específicamente sociológicas. Durante el crecimiento económico actual, se persigue y se acentúa la *socialización de la sociedad.* Los marxistas no entienden solamente, por esas palabras, el carácter social del trabajo productivo (en contradicción con el carácter privado de la propiedad de los medios de producción) sino la multiplicidad y la amplitud de las redes de cambio y de comunicación, el fin de los aislamientos, la creciente integración de los elementos de la sociedad en el conjunto, integración por otra parte incompleta e imposible de cumplir en una sociedad dominada por una clase privilegiada.

La socialización de la sociedad continúa y se acentúa, decimos, fenómeno cuyos testimonios y síntomas abundan de tal modo a nuestro alrededor que casi no los notamos: la unificación de los vestidos o de las necesidades alimentarias a la importancia de la información, etc. . .

A este respecto haremos tres observaciones. En primer lugar, por una confusión casi inevitable, pero que un examen atento disipa, la socialización de la sociedad hace creer en la desaparición de las clases como en la aniquilación definitiva del individuo. En segundo lugar, la forma del Estado capitalista se erige sobre esta sociedad que se socializa en profundidad, como una cobertura o una corteza superficial que la recubre y que pesa sobre ella pero que puede distinguirse. En tercer lugar, la socialización de la sociedad toma entre nosotros, en Francia, una forma determinada, que puede observarse y estudiarse sociológicamente: la proliferación de los grupos más o menos organizados, agrupamientos de defensa o de acción, "sociedades" con objetivos infinitamente diversos, económicos, políticos, culturales, deportivos, etcétera. Aquí no hablamos

pues de organismos únicos que se consagran al estudio de los problemas económicos, pero en un sentido mucho más amplio de todos los grupos sociales que existen. Su empuje espontáneo tiene algo de anárquico. La socialización de la sociedad se persigue caóticamente. No obstante, la observación y la teoría sociológica muestran el inmenso interés de esta espontaneidad. Ella suplanta y con frecuencia descarta la política; reemplaza la vida política y contribuye sin ninguna duda a una cierta despolitización. Al mismo tiempo escapa a las formas brutalmente autoritarias y administrativas de la politización y del encasillamiento político. Está sumergida en raíces más profundas en la vida social práctica, como los clubes y ligas que abundan en los Estados Unidos. En la mayor parte de los países socialistas, esta espontaneidad social ha sido subordinada al Estado y controlada estrechamente, cuando no destruida. En la mayor parte de los países capitalistas, evapora sus energías en la superficie de la sociedad. Aquí reencontramos sin duda un carácter específico de la sociedad francesa actual que convendría estudiar de cerca, a escala del país, para impedir que se pierda, o se extravíe, o se deje captar por instituciones que la destruirían. Este último riesgo parece por otra parte bastante débil . . . Va de suyo que el estudio y el inventario de esas organizaciones revelarían su desigual interés en lo que concierne a nuestro objetivo. ¡Los sindicatos tienen evidentemente más importancia que las asociaciones de pescadores de línea!

VI. Lo que no será la planificación democrática

Tratemos primero de decir lo que no será, es decir, procedamos con una prudencia científica, comenzando por lo negativo.

La planificación supone una limitación (en una cifra que puede ser muy elevada, mucho más que aquellas de la actual animación económica de Francia) de las tasas de inversiones y de los ritmos de crecimiento. En una palabra, no será demasiado *tirante*. La experiencia de los modelos existentes muestra que más allá de un cierto umbral (consideramos importante esta noción, y el umbral en cuestión se sitúa *grosso modo* en los

alrededores de 20 % de la renta nacional para inversiones) la coerción se hace, pronto o tarde, necesaria. Aun si las masas y el conjunto de los trabajadores aprueban y siguen, los métodos autoritarios se imponen, pues las resistencias pronto se abren paso. Como lo escribió B. Jelic (artículo citado, págs. 66-67) en ciertas condiciones es difícil que el proceso del desarrollo económico sea "*indoloro*". Nosotros sabemos por otra parte, que las tasas de inversiones y de crecimiento mucho más elevadas caracterizan la acumulación llamada primitiva, y que el proletariado de un país desarrollado aspira a gozar de los frutos de muchos siglos de esfuerzos.

Con todo, no es imposible que un problema grave se plantee en Francia y que haya ocasión de optar y arriesgarse. Un socialismo francés no sabría simplemente identificarse con una economía de posesión generalizada, es decir, extendida a las masas. Si en Francia hemos franqueado el umbral más allá del cual la posesión puede llevarla a las exigencias de la acumulación, hemos de asumir múltiples tareas: modernización (del aparato de producción en parte perimido, regiones retrasadas, habitat) y lucha contra el desarrollo desigual, mantenimiento y aumento del nivel de vida para la clase obrera y el conjunto de los productores, recepción social y educación de los jóvenes, industrialización de los países asociados libremente al nuestro, exploración y conquista del espacio, competencia económica en el mercado europeo y mundial. Puede entonces esperarse que las tasas y ritmos se aproximen al máximo exigible, lo que exige a su vez la comprensión y la aprobación del pueblo entero, democráticamente.

Por supuesto que el crecimiento de la producción debe obtenerse por el acrecimiento de la productividad, en consecuencia, por progresos técnicos rápidos y por inversiones más que por la intensificación del trabajo. El pleno empleo del utilaje existente es susceptible, ya, de estudios racionales.

Por consiguiente, en la planificación democrática, la intervención "desde arriba" (los medios administrativos y las decisiones puramente técnicas o políticas) se reducen al mínimo. En términos científicos, los estímulos son más importantes que las órdenes. Éstas se limitan a las "macrodecisiones" a largo término, a las "variables estratégicas" y a las grandes opciones.

Aun estas opciones deben presentarse claramente ante los interesados, a saber, el conjunto del pueblo. Es éste quien debe elegir, y no el aparato del Estado o el gobierno. Supongamos por ejemplo que los países más desarrollados deben consagrar a la exploración del cosmos una parte tan considerable de sus recursos que esta exigencia pesa duramente sobre la economía, reduce las posesiones y necesita "sacrificios", la opción no puede tomarse más que con y luego de la consulta de los interesados. Sin eso, no habrá plan democrático, y la democracia quedará sólo como ideología política, es decir, una fachada y un medio de "hacer marchar a la gente". Lo que no condice con la definición del socialismo y de la democracia socialista.

En una palabra, en la planificación democrática, lo político cesa de primar sobre lo social. Lo social no es ya una materia bruta que es amasada y formada por lo político. Adquiere más importancia que lo estadual y lo político puro. Tiene primacía sobre esos elementos de la vida nacional y cesa de verse subordinada. Tal es la primera enseñanza que debe sacarse hoy del marxismo, de la teoría de la caducidad del Estado y de los modelos existentes. Solamente este camino permite evitar el predominio de los burócratas y los tecnócratas, así como del socialismo estadual y administrativo, camino que no puede seguir la planificación democrática. ¿Cómo será posible? Es lo que vamos a examinar ahora.

VII. Lo que será la planificación democrática

En primer lugar, la planificación democrática se conforma con establecer las proporciones fundamentales. Se inspira, por consiguiente, en el esquema dejado por Marx en *El Capital* (teoría de la acumulación amplia y de las proporciones que garantizan la coherencia), no sin corregir el esquema en función de las conquistas ulteriores de la ciencia, y también en función de las variantes estratégicas que pueden modificarla (intercambios con el exterior, procesos técnicos, etc.). Es decir, que la teoría de la acumulación amplia no proporciona más que un punto de partida, necesario pero muy insuficiente, para la elaboración de un plan racional.

Puede esperarse que los técnicos bancarios y financieros desempeñen un papel muy importante, que no se limitaría al control o a la regulación interna y consciente del plan, sino que se extendería a la acción y a la ejecución, como en Yugoslavia. Subrayemos, no obstante, que no se trataría de "fetichizar" esas técnicas. Estas proveen de poderosos medios de acción, pero no dicen a qué acción sirven.

Para que la contabilidad nacional y la banca de Estado se tornen eficaces en un plan democrático, está claro que las modificaciones deben intervenir en el Estado mismo, y en el funcionamiento de sus órganos. No puede entonces tratarse de extender o de extrapolar las técnicas existentes en la actualidad. Un esfuerzo de invención y de creación se hace imperioso, tanto a nivel de las instituciones como en el de las aplicaciones.

Este esfuerzo de invención y de creación no puede cumplirse sin una "base social", que consiste necesariamente, según nosotros, en una *red densa que cubra el territorio entero de organismos de información y de gestión.*

En su libro *L'Avenir du Capitalisme*, Robert Fossaert escribe en conclusión:

"Se puede reflotar una economía con un gran esfuerzo de gastos militares; se puede alcanzar el mismo resultado financiando la construcción de autopistas o de viviendas, de escuelas y de hospitales... Bajo todos estos aspectos, el desarrollo de las experiencias francesas podría, si respondiera a los objetivos tradicionales de la izquierda, tomar el valor de un ejemplo en una búsqueda que tomaría simultáneamente un doble sentido: para un crecimiento equilibrado de la economía, para una socialización progresiva de esta economía". (Op. cit., p. 247).

A estas conclusiones, económicamente válidas, debemos sumar aquí el examen de las condiciones sociales del cumplimiento.

Sindicatos y comités de empresa no forman más que una parte de la red de organismos locales y regionales que nosotros observamos, así como las comisiones y agrupaciones de estudio que ya examinan los problemas prácticos en diversas escalas. Ejemplo: la extrema diversidad de las cuestiones rurales y las posibles soluciones reclama para ella sola una red de organismos capaces a la vez de informar y de intervenir, de manera

controlable y controlada simultáneamente desde abajo (interesados) y desde arriba (Parlamento, gobierno, Estado).

La socialización de la sociedad que se persigue espontáneamente tiende, según nosotros, a constituir esa red. La espontaneidad social tiene un costado peligroso: caótico, esporádico; según lo sabemos, va acompañada de un curioso apoliticismo, o de problemas políticos que se abordan de un modo pretendidamente apolítico, con una ideología que torna vulnerables a los organismos y accesibles a los políticos reaccionarios. No considerar más que esos aspectos inquietantes y negativos no sería un error menos grave, tan grave como el que consistiría en la creación de organizaciones particulares junto a aquellas que surgiesen espontáneamente. La cuestión es transformar la espontaneidad en estructura, e introducir en esta socialización espontánea la racionalidad socialista. El proceso considerado puede proporcionar la base social de la planificación democrática: la expresión directa de las fuerzas sociales y de las reivindicaciones, la base política de la planificación descentralizada.

Si consideramos el modelo yugoslavo, comprobamos que en ese país hay un esfuerzo por crear una red de organismos locales, en tanto entre nosotros éstos tienden a crearse espontáneamente (no sin equívocos y peligros). Hay allá un elemento destacable, que obliga —si se lo quiere tener en cuenta— a modificar los esquemas y modelos preexistentes. Un doble error debe evitarse: abandonar el proceso a la espontaneidad (pues entonces se extraviará o se disipará perdiendo sus energías) contando exageradamente con aquélla para cumplir las tareas esenciales; o aniquilarla "institucionalizándola" torpemente en los cuadros políticos burocratizados.

Puede parecer paradojal la idea de un Estado apoyado sobre una base social descentralizada y que no obstante cumpliría actos que exigen una fuerte autoridad estatal (como por ejemplo la eliminación de intermediarios abusivos en el aparato de distribución comercial). ¿Paradoja? ¿Utopía? ¿O bien, por lo contrario, realismo político a largo plazo, importante elemento de una estrategia? Es para discutirlo. Por nuestra parte, veríamos allí la vía francesa hacia el socialismo y hacia la caducidad del Estado, teniendo desde entonces lo social una primacía sobre lo político. Bien entendido, la caducidad del

Estado en esta hipótesis estratégica no puede contemplarse más que como una perspectiva a muy largo plazo. La política tiene una importancia decisiva. Y no obstante interviene un elemento nuevo, que modifica la consolidación continua y la centralización del Estado, que se persiguen desde hace tantos siglos en Francia. Este elemento nuevo, causa de desorden, en un sentido, lleva en él igualmente el germen de una eventual democratización concreta de la vida social.

VIII. Las necesidades sociales

¿Hemos concluido ya? No. Lo más importante, acaso, queda por decir, pues se trata de la definición misma del socialismo.

¿Qué es el socialismo? Su noción se ha oscurecido singularmente. Unos lo definen como el Estado, la forma del Estado o el reclutamiento del personal gubernamental: Estado proletario, poder del partido de la clase obrera (impuesto como partido único, etc.). Ahora bien, tal definición no puede pasar como marxista, siendo incompatible con la teoría de la caducidad del Estado; se refiere implícitamente, ya sea a la tradición jacobina del centralismo estatal, ya sea a la tradición alemana (salida de Ferdinand Lasalle) del socialismo de Estado, mucho más que al pensamiento marxista auténtico.

Otros definen el socialismo por las relaciones y formas de propiedad: propiedad del Estado de los medios de producción (modelo soviético) o propiedad social de los medios de producción (modelo yugoslavo). Tal definición es insuficiente y unilateral. Como la primera, conserva ciertos rasgos políticos o institucionales del socialismo, pero deja a un lado otros aspectos, tan esenciales o más aún.

El socialismo se define según Marx: *el modo de producción para las necesidades sociales*, es decir, el modo de producción en el cual las necesidades sociales juegan el rol motor, como en el capitalismo la búsqueda del beneficio.

Y mientras tanto, ¿qué es la *necesidad social*? Marx, Engels y Lenín bosquejaron la teoría, pero no la terminaron, y

desde entonces permanece en suspenso. La noción se ha oscurecido, como la noción misma del socialismo.

Aquí debemos contentarnos con ofrecer algunas indicaciones teóricas, ilustrándolas con ejemplos tomados de problemas muy actuales (los del urbanismo). Comencemos por el lado negativo de la determinación.

La necesidad social no se identifica con la necesidad biológica o fisiológica. Ella la involucra, pero le agrega mucho. La satisfacción de la necesidad biológica y fisiológica es necesaria, pero esta necesidad no basta para determinar la necesidad social. Por ejemplo, fisiológicamente se necesita tal cubicación de aire por individuo en la casa, tal cantidad de luz o de calor. Estas exigencias no dicen cómo serán satisfechas, cuál será la estructura de la vivienda, aun menos la del inmueble, del grupo de inmuebles, de la ciudad.

Las necesidades sociales no coinciden con las necesidades económicas (existentes o determinables en función de variantes estratégicas). Por ejemplo, se precisan tantas viviendas, tantas toneladas de cemento o de metal para construirlas, etc. Estas consideraciones no dicen cómo se las construirá. Si nos atenemos a las consideraciones estrictamente económicas, se construirán conjuntos muy poco satisfactorios para las gentes que los habitarán (como son precisamente los "grandes conjuntos" actuales, edificados en función de preocupaciones estrictamente económicas, necesidades calculadas, rentabilidad, créditos limitados, normas rigurosas, etc.).

Las necesidades sociales no se reducen ya a una suma de necesidades individuales, la de los "consumidores", tal como lo pueden revelar los estudios de mercado o aun las búsquedas desinteresadas de la sociología empírica (sondeos, entrevistas, etc.). Estas necesidades individuales deben ser objeto de profundas investigaciones. Es preciso satisfacerlas; pero éstas son todavía condiciones necesarias e insuficientes de la búsqueda y de la satisfacción de las necesidades sociales. No ha de elaborarse una doctrina de urbanismo simplemente consultando a los interesados —aunque se precise consultarlos— y preguntándoles qué quieren.

Las necesidades biológicas, fisiológicas, económicas son susceptibles de evaluaciones cuantitativas, con los métodos esta-

dísticos de la ciencia contemporánea. Las necesidades sociales, paradojalmente, son más cualitativas, y en ese sentido más objetivas que las necesidades propiamente económicas o biológicas. ¿Cómo asombrarse? ¿El individuo no es acaso un ser social? ¿La sociedad no se integra en una totalidad de las vidas individuales?

Las necesidades sociales son las de los individuos y de los grupos, concebidos teniendo en cuenta el nivel de cultura y de civilización alcanzado por la sociedad global, con sus caracteres específicos y sus originalidades. Dicho de otro modo, un nivel elevado del desarrollo de las fuerzas productivas permite afirmarse (franqueado cierto umbral), a una cultura y a una civilización original, lo que vuelve a obrar sobre las necesidades y debe encauzar en ese sentido el desenvolvimiento virtual de esas fuerzas productivas. Esto es lo que define al socialismo.

En el caso del urbanismo, las necesidades sociales consisten en exigencias de equipamientos colectivos que correspondan a las exigencias de la cultura y de la civilización. Lo que también quiere decir que la organización de los descansos y un margen tan amplio como sea posible dejado a la iniciativa libre de los interesados: terreno y "campos de juego" para los niños, etc. A largo plazo, en la más amplia perspectiva, se entrevén transformaciones profundas de la vida cotidiana. A corto plazo e inmediatamente, se trata de cosas muy simples. Por ejemplo, no se puede ni pensar hoy en construir viviendas sin sala y calefacción central; además, la existencia de empresarios capitalistas que ya producen esos bienes (para su provecho) hace imposible tales deficiencias. La necesidad social obra sobre la necesidad económica, en una interacción perpetua. Lo que decimos de la sala y del cuarto de baño puede también preverse —en lo que concierne a la vivienda— sobre la insonorización, por ejemplo. El problema planteado es de adelantar, prever y ordenar esta interacción, en lugar de dejarla hacerse mecánicamente y ciegamente (para los interesados).

En esta perspectiva, la unidad económica —la empresa— cesa de ser la unidad de base y el núcleo de la vida social, como en el socialismo de la acumulación primitiva (en U.R.S.S.) y hasta un cierto punto en Yugoslavia). *La unidad de base no*

se reduce más a la familia, considerada como célula de la sociedad, que es lo que propone explícita o implícitamente la ideología burguesa.

Las necesidades sociales tales como las concebimos tienen por "base" o fundamento teórico y práctico el complejo: *actividad productiva* (trabajo y lugar de trabajo) —*habitación* (vida familiar y opuestamente: inmueble, ciudad)— *ocios* (comprendidas las vacaciones). Esta realidad compleja no puede por sí misma aislarse de la cultura y de la civilización, es decir, que no puede tomarse más que en función de la realidad global. Esto es lo que descuidan muchos trabajos sociológicos que parten aún de una representación estrecha de lo "real" social.

La noción de la necesidad social tal como la presentamos se vincula más con la sociología que con la economía política en sentido estricto. Al sociólogo le incumbe una función precisa: la de explicitar las necesidades sociales y ayudarlas a formarse y a formularse en el curso de su emergencia espontánea. El sociólogo no tiene que erigirse en experto. Él no crea las necesidades sociales. Reflejándose sobre ellas, él les permite "reflejarse", y, por lo tanto, proseguir su emergencia a partir de una espontaneidad elemental y todavía ciega, hasta la plena conciencia, la reivindicación y el cumplimiento. La economía capitalista, fundada sobre la búsqueda del provecho, pretende tener en cuenta las necesidades. En efecto, en cierta medida las tiene en cuenta, no sin obrar sobre ellas para deformarlas. En lo que concierne a las necesidades sociales, ella las descuida cuando no las inhibe. El papel del sociólogo es entonces importante, sin que pueda pretenderse un taumaturgo o un demiurgo de la vida social, que la libere milagrosamente de sus obstáculos.

La multiplicidad de las necesidades sociales que comienzan apenas a emerger, no evitará las opciones, a veces difíciles. No es posible empeñarse en satisfacer simultáneamente todas las exigencias y todas las reivindicaciones actuales o virtuales (urbanismo renovado, escuelas y hospitales dotados de un equipo al nivel de las técnicas recientes, etc.). Con todo, si está dado el alto nivel de desarrollo que se pretendía, puede espe-

rarse que las opciones se harán cada vez menos graves y penosas de aceptar o de asumir. Lo que presagiaría, a largo plazo, el proceso de aniquilación del factor político, es decir, del Estado. Esta posibilidad no pretende fundarse sobre un determinismo económico o histórico estricto. Por consiguiente, no excluye el azar.

SOCIOLOGÍA DE LA BURGUESÍA *

Contribución a una sociología de la clase burguesa

¿No sería necesario poner a este breve estudio un subtítulo: "El burgués, ese desconocido . . . ?" En efecto no es muy grande el número de trabajos sociológicos consagrados a la burguesía. Cuando la sociología no describe ni "la sociedad" en general ni los pequeños agrupamientos en particular, se inclina sobre la clase obrera o sobre las masas. Raramente el sociólogo se atreve a levantar la vista hacia los amos —la clase dominante— para mirarlos de hito en hito y develar su realidad oculta.[1] Si se desea hallar noticias precisas sobre la burguesía, es preciso buscarlas entre los economistas, y bien entendido, en la obra de Marx (aunque el pensamiento marxista se haya contentado con frecuencia con descripciones más externas que internas, apreciaciones políticas, y que haya, desde Marx, reemplazado a menudo el análisis por los epítetos peyorativos).

Nos han de faltar, en consecuencia, muchas informaciones para determinar el concepto de "burguesía", para discernir sus contornos y sus límites, para apreciar las modificaciones de la realidad y de las ideologías o de las actitudes morales (que

* "Cuadernos Internacionales de Sociología", julio-diciembre de 1961, volumen XXXI.

[1] Mencionemos entre las brillantes excepciones las obras de J. Veblen, el reciente libro de W. Mills, *Power Elite*, las obras ya antiguas de Emmanuel Berl, *Mort de la Pensée bourgeoise* (1929), *Mort de la morale bourgeoise*. Sería injusto no recordar numerosos fragmentos de los libros de G. Gurvitch, en particular aquellos que están consagrados a la tipología de las sociedades globales. M. Morazé ha estudiado la burguesía de la Gran Época (del siglo XVI al XVIII; no confundir con la "belle époque", a fines del siglo XIX), en su libro *Les bourgeois conquérants*, 1959.

corresponden a esta realidad, es decir, la reflejan y la enmascaran, la revelan y la disimulan).

¿Dónde se detiene la burguesía? En el curso del siglo XIX, el viejo antagonismo aristocracia-burguesía fue poco a poco reducido, lo mismo que en el seno de la burguesía la rivalidad del capital bancario y del capital industrial. Con todo, esas rivalidades han dejado sus huellas. Esas clases y fracciones de clases más o menos se han fusionado. Y no obstante, sociológicamente, persisten, entre las "actitudes" de la nobleza y las de la burguesía, y entre las de las diversas fracciones de esta última, abismos que el tiempo no ha llenado.

La burguesía, hasta en los países donde se mantiene como clase dirigente, ha sufrido grandes cambios, repercusiones de acontecimientos y de transformaciones que tanto ha provocado como sufrido ella misma: guerras, revoluciones, descubrimientos técnicos. Sus fronteras, que jamás fueron rígidas, no más que las de no importa qué otra clase, se hacen inciertas, casi fluidas. Por un lado, se ha integrado con miembros de la aristocracia, y por otro, con advenedizos recientemente enriquecidos, con promotores de industrias recientes y con los grandes técnicos. Después de cada gran crisis económica o política, se levanta de las ruinas una "nueva burguesía" que ocupa, por diversos medios, su lugar al sol de la riqueza y del poder. La influencia y el poder (que la burguesía ejerció a menudo por interpósitas personas, independientes en apariencia, de los políticos) ella los comparte, hoy, en los países considerados, con los representantes de otras formaciones sociales, que no se oponen a ella, pero que no salen siempre de ella: técnicos y tecnócratas, jefes militares, políticos profesionales. Aunque tiene por valores supremos la estabilidad y el orden, la inestabilidad la alcanza y la rompe.

Hay muchas burguesías. Ciertos conocedores de la realidad burguesa actual no dudan en hablar de una "lumpenburguesía" y de un "vagabundaje especial" entre los burgueses actuales. Estos términos designan cierto número de riquísimos personajes que no tienen domicilio fijo, y van de país en país, de palacio en palacio, de yachts en aviones particulares, según sus negocios y sus placeres. E incluso gentes —unas arruinadas y otras en plena ascensión— que se dedican a ocu-

paciones marginales pero muy activas: corretajes, negociaciones, especulaciones diversas. ¿Dónde comienza y dónde termina la burguesía? No se define ya por los mismos criterios de antes: las rentas, las propiedades inmobiliarias o muebles, la mansión, el tren de vida. Un gran médico, un actor célebre, una *vedette* del cine, ¿forman parte de la burguesía? Sí, si se considera sus rentas anuales o sus relaciones. Y no obstante, sus ganancias tienen, en la belleza o en el talento, fuentes que se agotan. La *vedette* que querrá entrar en la burguesía deberá colocar su dinero o casarse burguesamente. El médico será verdaderamente aceptado y reconocido como miembro de la burguesía si tiene un hijo o un yerno capaces de retomar su clientela y aun la necesidad de proseguir su obra; es así cómo se asienta; se instala; se convierte en jefe de familia y de casa burguesa (de ahí deriva la mandarinización muy extendida de la profesión médica).

Naturalmente, aquí se nos ocurre una observación: "¿Para qué llenarse de sutilidades? ¿Por qué no tomar una definición simple de la burguesía como clase, y quedarse ahí? La definición de Marx por la propiedad de los medios de producción más importantes, o la de Lenín, por los monopolios, ¿no serían más valederas?"

Podemos responder que estas definiciones permanecen sólidas. Son necesarias y suficientes para la economía que estudia la producción actual en Francia, o los grandes organismos y agrupamientos de intereses económicos, oligopolios y monopolios. Esto no le basta al sociólogo; para él, sigue siendo abstracta. No le permite alcanzar la vida social específica de la burguesía, sus ideas, sus actitudes, sus comportamientos, sus conductas propias, su conciencia o sus conciencias con sus razones y motivaciones. Arriesga dejar escapar ciertos fenómenos, como el de la repartición de la importancia social entre la *burguesía* y los *técnicos*. Una clase social se comprende en diversos niveles, según sus diversas funciones (o ausencia de funciones), en la multiplicidad indefinida de sus aspectos.

Precisemos: la propiedad, hecho económico y jurídico, no aparece como tal en la conciencia burguesa en general. Se transpone en "valores", como se dice, que la transfiguran de modo arrogante y burlesco. La "casa", es decir, a la vez la vi-

vienda familiar y el establecimiento comercial, industrial o bancario —"el negocio"—, la casa ha sido "fundada" en tal fecha. En las sociedades antiguas, el Fundador era un héroe, un dios o un semidiós. Inspirado y favorecido por fuerzas superiores, ha fundado una comunidad: ciudad, pueblo, reino, ligada a un territorio al mismo tiempo que a un lazo ficticio o real a la vez de consanguinidad y de destino entre los miembros de la comunidad. La ideología y la práctica de la libre empresa no han suprimido ni la imagen de la Fundación, del Fundamento y del Fundador, ni las fabulaciones alrededor de esta imagen: la han adaptado y transformado a la usanza burguesa. El Fundador de una casa —empresa y familia, o sociedad anónima— ha tenido un mérito, un mérito irreemplazable. Ese gran ancestro ha obrado, trabajado, economizado, pensado. Para crear, se ha abstenido de gozar. Su figura domina la casa; su retrato, con las insignias de la dignidad, orna las paredes de las salas de recepción. Individuo histórico y fechado, se perpetúa a medio camino entre la melancolía de los recuerdos anecdóticos y la leyenda. Esta creación de una obra material posee un sentido moral eminente. El iniciador funda —libremente— para la eternidad. A través de los riesgos, luchando, este aventurero —más o menos en el sentido, sin huella de ironía, en que Péguy llamaba "aventurero de los tiempos modernos" al padre de familia— enfrenta a su manera lo eterno. Con esta conciencia, lo logrado y lo que puede lograrse —riqueza, provecho, propiedad— no aparecen más que como medios en vista de un objetivo más elevado. "Casa fundada en . . .": cuanto más lejana es la fecha, más el burgués o el pequeñoburgués que lo imita se hace altanero. Fundador o continuador que se mantiene, el burgués quiere la continuidad, la perennidad, y en consecuencia la inmortalidad. Fundar es el acto superior que en seguida se prolonga, se justifica, se ligitima (eso que tan bien supo mostrar Heidegger en una parte de su obra, confundiendo metafísicamente categorías etnográficas y arcaicas con las categorías éticas de la burguesía, pero indicando así cómo ellas engendran la Inquietud). Esta actitud entraña una ambigüedad frente a la religión; a veces, ella la suplanta y la reemplaza, ya que la propiedad da la inmortalidad; a veces, y cada vez más, la retoma o bien la conduce, ya que esta inmortalidad

no satisface a las "almas". La misma actitud permite al burgués, sobre todo a aquel de la *belle époque* de no verse como un capitalista, encarnación del capital, sino como una persona actuante, dotada de libres energías; y esto hasta en los "negocios", es decir, en su actividad económica y no solamente "en tanto que hombre" en su vida privada. Ella ahonda y llena a la vez una laguna: la ignorancia de las regulaciones de la sociedad (capitalista) donde él actúa, el desconocimiento de la totalidad. Objetivamente, esta actividad se caracteriza por el empirismo, el pragmatismo, el utilitarismo. Subjetivamente, aparece de otra manera, en otra luz. El fin objetivo aparece como medio, subjetivamente, y el medio como fin. Sin esta transposición que constituye una operación de su conciencia moral y que lo "convierte en persona", el burgués no tendría jamás buena conciencia. Se hundiría moralmente. Estaría hundido desde el principio. La operación moral lo hace mistificador y mistificado, engañado de sí, lo que le permite llevar una máscara y engañar a los demás. Por lo tanto, eso no es completamente un engaño, lejos de eso. El burgués iniciador despliega realmente una energía eficaz y una voluntad de construir; tiene una casa que mantener, una familia que preservar, niños que establecer. Esta actitud no puede caracterizarse como puramente individual y psíquica. Es general y típica. Involucrando incontestablemente lo psíquico, no se destaca de los fenómenos sociales. El burgués, en tanto que miembro de la burguesía, tiene en vista una perennidad a través de las circunstancias y las coyunturas, a través de una realidad material perecedera: la propiedad. Inevitables decepciones lo aguardan. Su confianza inicial se quebrará con los acontecimientos y la historia. Dudará de la perennidad de las cosas, de la continuidad histórica y de su inmortalidad material a través de sus bienes y su posteridad familiar. Podría concluirse que la actitud moral de la burguesía estaba, desde el principio, destinada a evolucionar hacia una mezcla de cinismo y misticidad: cinismo en la duración, misticidad buscando incluso lo durable. Seamos discretos en este género de profecías retrospectivas. Contentémonos con indicar al paso que la cosa —el dinero, la propiedad privada— no obra solamente en tanto que cosa. Se interpreta. La conciencia moral es interpretativa de las cosas como tales.

La *reificación* es un aspecto de la alienación, su caso límite. No agota la alienación, mucho más diversa, coyuntural, contradictoria.

Penetramos en los repliegues del alma burguesa. ¿Cómo ir más lejos? ¿Quién nos ayudaría? La literatura . . .

Los novelistas no han eludido esos temas escabrosos, no más que los autores dramáticos y los directores cinematográficos. Si no hemos puesto aquí como subtítulo: "El burgués, este desconocido . . .", lo debemos en gran parte a los escritores. Con todo, seamos circunspectos. Comprendemos de inmediato que el burgués no ofrece en sí mismo ningún interés novelesco o dramático. En el estado permanente, es decir, en el estado puro y tal como se desee, en su quintaesencia burguesa, el burgués aburre tanto como él mismo se aburre (sin saberlo, por lo menos en la *belle époque*). No puede interesar más que al sesgo, en el margen y por el margen, en eso que conmueve a la burguesía: crisis, quiebras, fracasos, adulterios, rebeldías de los hijos o los subordinados. Pero, por otra parte, por el solo hecho de que "es" burgués, el burgués tarde o temprano tiene celos de no serlo o de no parecerlo. En cuanto a los acontecimientos y circunstancias, tarde o temprano, ellos conmueven su burguesismo, lo quebrantan o lo amenazan. El escritor lo espera en esa vuelta. Las novelas de la época burguesa, o las piezas de teatro —entre las que deben contarse las que han tenido más éxito entre la burguesía— muestran al burgués en el estado de crisis, contradiciendo su moral y, en los casos más afortunados, restableciéndola después de la crisis. La literatura desburguesa más o menos la imagen del burgués para hacerla interesante, y es así como la pinta más de afuera que de adentro; ha tomado sus temas en los márgenes de la burguesía y en las aberraciones, desde el punto de vista de las actitudes morales de la burguesía: crímenes, bajos fondos, aventureros, amores culpables, cortesanas, pederastia. La literatura da vueltas entonces alrededor del burgués, como tal bien protegido, porque necesita complacerlo, o no desagradarlo demasiado, y más paradojalmente porque carece totalmente de interés (situación que conservan y disimulan a la vez sus actitudes morales). El número de las obras literarias que describen los "medios burgueses" es por consiguiente enorme. El número de las que

describen al burgués como tal es pequeño y más pequeño aún el de las obras que cantan la alabanza de la burguesía (por lo menos entre las obras de calidad).

A pesar de estas reservas, sería posible sacar de las novelas, del teatro, del cine (para nuestra época) una serie de retratos-robots del burgués, o, si se desea emplear términos más científicos, una "tipología de las actitudes morales de la burguesía". Enorme trabajo, materia, por lo menos, de una tesis, tanto que sería necesario tener en cuenta muchas obras menores y olvidadas. Esbocemos esta antología de la burguesía. Para simplificar, comencemos con el siglo XIX, dejando a un lado la "gran época", la de los burgueses conquistadores, pero débiles y subordinados, y todavía no "burgueses".

En los alrededores de 1830, la burguesía rechaza el orden moral establecido por la Restauración y fundado por la santa alianza del trono y del altar. En este período, el burgués "típico" abandona la moral imperativa precedentemente adoptada por los suyos, por una moral de las virtudes, las suyas (o las que él cree suyas). Estas son las virtudes de la inteligencia y de la acción, mucho más amplias que las virtudes familiares: la lucidez, el espíritu, la ironía, la energía, la tenacidad. (Textos esenciales de Stendhal: *Lucien Loewen*, *Lamiel*, etc.).

De 1830 a 1848, el individuo burgués sube al asalto del poder de la riqueza, de las voluptuosidades. La burguesía abandona las virtudes. Las diversas fracciones van tanto hacia una moralidad pragmática como hacia una moralidad de juicio *a posteriori*, o hacia imágenes ideales y simbólicas. En efecto, el individuo, en su impulso violento, entra en agrupaciones particulares: sociedades secretas, clan de arribistas, asociaciones diversas. Estos grupos parciales se fijan objetivos: servir y sojuzgar el Estado y sus instituciones, alcanzar la gloria. O incluso, no tienen otro objetivo que el placer. Incluso, todavía, se dan modelos: el Caballero, el Héroe (Napoleón), el Sabio y el Docto (Newton), etc. Advirtamos de paso que las imágenes, para una época, se dan en parejas opuestas y complementarias: el Aventurero y el Prudente, el Asceta y el Libertino, el Héroe de la Acción y el Héroe del Conocimiento, etc.

(Textos esenciales de Balzac, cuya obra colosal se elucidaría así bajo una nueva luz y aclararía nuestro tema central).

De 1848 a 1870, el individuo burgués, múltiple y lleno de energía, sostenido en su acción por grupos actuantes, duda y vacila. Descubre su fracaso en tanto que prototipo humano (individual y social). Se repliega sobre la *familia.* Con la ayuda del bonapartismo, la burguesía intenta ya establecer un orden moral, el suyo. Ensaya tímidamente. Los grandes recuerdos están demasiado cercanos. Adopta una doble moral: virtudes privadas, *utilitarismo público* (por consiguiente, inmoralismo casi declarado).

(Textos de Flaubert: *L'Education sentimental;* de Zola: *Les Rougon-Macquart;* de Merimée, Taine, Renan, Baudelaire: *Mon coeur mis à nu;* etc.).

De 1871 a 1914, la burguesía destruida consigue restablecer la situación. Es la *Belle Époque*: cuarenta años de relativa tranquilidad. La burguesía no se nombra más, no se declara más, no se devela más. Duda no obstante poco de su existencia como clase y de sus virtudes de clase. El "realismo crítico" se esfuma en la literatura y más todavía en la filosofía y las ciencias morales. La burguesía crea entonces hábitos, costumbres específicas y esto globalmente al mismo tiempo que por grupos, clanes v "medios" privilegiados. Termina por constituir una moralidad de los deberes y de los contratos. Al mismo tiempo, busca promover y extender una moral patriótica que sea cívica, la del *honor nacional.* No evitará los conflictos entre esta moralidad (que traspone el plano moral de los intereses extendiéndose al conjunto del territorio nacional y más allá) y la moralidad de los contratos y del deber. Estos conflictos estallarán con el caso Dreyfus, y más aún con la Segunda Guerra Mundial y la ocupación. En la *belle époque,* para la burguesía francesa y sus representantes, convergen intuición v reflexión. Su orden le parece coincidir con una moralidad natural, por lo tanto, inmutable más que tradicional. (El carácter "natural" de esta moralidad permitía muchas suciedades en los contratos legales y morales a la vez, y muchas diversiones bien naturales sin tocar los principios). De ahí derivó una combinación ideológica del deber (del imperativo) con el utilitarismo y el empirismo.

Por consiguiente, la moral burguesa reina sin que signifique propiamente hablar de un orden moral. ¡Pero atención! La

desdicha quiere que sólo lo que la amenaza haga interesante —a sus propios ojos, eso es lo peor— al burgués (ya dicho, pero es para repetirlo). Por desdicha, sólo el adulterio hace interesante el matrimonio burgués, la rebelión interesante la familia, la frivolidad interesante lo serio. Sobre todo ¡atención al amor! La moralidad burguesa arroja el anatema, con cierta tradición cristiana, sobre el sexo y el amor que la obseden, que la fascinan y la espantan. Atención a los puntos débiles: la esposa que es acechada por el amante y la falta, la jovencita acechada por el seductor, el señorito acechado por las malas mujeres. Atención a las cortesanas, a los *gigolós*, personajes centrales del drama de la moralidad burguesa. ¡Cuidado con los placeres! La inteligencia es peligrosa, sobre todo para las jovencitas (*Le disciple*, de Paul Bourget). Para alcanzar el equilibrio en las costumbres de la burguesía, es preciso una iniciación lenta (*L'etape*, del mismo autor). Las personas peligrosas entre todas, son los sin clase, los arribistas de dientes largos (*Les déracinés*, de Barrès).

(Textos de Maupassant, Alfonso Daudet: *Sapho*, *Numa Roumestan*; Paul Bourget, René Bazin, Henri Bordeaux, Abel Hermant, Marcel Prévost, Barrès y otros académicos. Y también de Proust, Gide, Roger Martin du Gard.)

El gran miedo comienza en 1918 y continúa en 1936 (el Frente Popular), en 1945 (la Liberación), en fin, en 1958. En nombre del moralismo y del estetismo, la burguesía llega a neutralizar y aun a capturar lo que surgió de un impulso de efervescencia revolucionaria. Al mismo tiempo, se adapta a estos tiempos nuevos: a la "modernidad". Tiende también hacia su orden moral.

(Textos de Edouard Bourdet: *Les temps difficiles*, *La fleur des pois;* de Sartre: *La nausée;* de Gide, de Bernanos, de Hervé Bazin, de Michel Butor: *La modification*, etc. Imágenes de Renoir: *La règle du jeu*; de Fellini: *La dolce vita*; de Antonioni: *L'Aventura*, etc. Además, extractos, textos e imágenes, bandas dibujadas, novelas ilustradas de los diarios, prensa femenina, prensa sentimental, etc.).

La burguesía comienza por el orden moral, aquel que ella combate. Termina por el orden moral, ese que ella instaura y del cual busca la fórmula para imponerlo. Tal es el ciclo

recorrido. En el curso de este ciclo, y en su final, la burguesía reencuentra sus tradiciones. Se inserta en ellas, pero al mismo tiempo las reordena. El orden moral, al final del siglo, no es el de la Restauración absolutista (1815-1830); no es más ése alrededor del cual giraba el capitalismo concurrencial amparado bajo el Estado bonapartista (Segundo Imperio, 1852-1870). Es el orden moral en el cuadro de un capitalismo de monopolios, semiorganizado por grandes grupos de intereses económicos y políticos, semiplanificado (persisten las contradicciones, limitando el esfuerzo de organización y de planificación).

Esto obliga a precisar el concepto de *orden moral*, concepto a la vez ético y político (pero raramente formulado como tal) y, por otra parte, realidad específicamente francesa. No se sabría asimilar al orden moral la severa moralidad puritana de la burguesía anglosajona, aun en el buen tiempo de la reina Victoria. El orden moral supone un Estado potente e ideológicamente activo.

Por medio del orden moral, el poder político impone un orden social que le conviene. Admite diversas actitudes morales, a condición de que ellas le sirvan, y sobre todo que no sirvan a la oposición. El criterio es principalmente negativo: que las cualidades requeridas se acepten o se motiven en nombre de tal doctrina o tal actitud, al poder no le importa. Lo que le permite un margen de liberalismo, más o menos estrecho. La actitud moral pertenece a la conciencia privada; es el dominio de lo individual. Se le pide solamente quedarse tranquila. Sobre todo se exige que tenga —esta conciencia privada e individual— una fuerte moralidad, al menos en apariencia. El orden moral es un orden estatal que deja a la conciencia individual una libertad de elección entre la panoplia de las morales permitidas, que proclama entonces la importancia y aun el predominio de la moralidad, pero excluye un cierto número de actitudes. Que los individuos y los grupos se arreglan con sus exigencias propias. Son libres en un dominio limitado. Para lo demás, que se sometan o admitan un compromiso.

Hay en el orden moral una moralidad oficial, hecha de virtudes imperiosas e imperativas, a las que se presenta como ligadas a la condición humana, en tanto que el hombre es un

animal político y social. Esto permite una semiinstitucionalización de esas virtudes y cualidades, justificada por la lucha que el Estado y el gobierno conducen contra los obstáculos que se oponen a su esfuerzo, presentado éste como digno de la aprobación desinteresada de los buenos ciudadanos.[2] El orden moral se opone, ante todo, a la crítica de esta presentación: a la desaprobación apoyada en razones morales. Primera virtud: el respeto. El orden moral se esfuerza en constituir, justificar, mantener el "mundo del respeto". Segunda virtud: la honestidad, que relega muy lejos detrás de ella las cualidades de iniciativa, de aspiración y de creación. Es decir que la moralidad convencional oficializada por el orden moral se dobla en un fariseísmo a la vez oculto y demostrado. Es un moralismo de aparato y de apariencias. Los desvíos se toleran, sobre todo en lo que concierne a la honestidad; entran en los azares que el orden se esfuerza en contener y en reabsorber.

El orden moral utiliza entonces muchas actitudes morales, salvo aquellas que le molestan. Muestra una gran indiferencia frente a esas actitudes como tales. Las actitudes "auténticas", si puede decirse, las de los grupos parciales y de los individuos en sus grupos, caen en la indiferencia general. El orden moral contiene así en sí mismo la negación de la moralidad: la hipocresía moral, el inmoralismo real bajo el moralismo oficial y público. Una ideología en la cual nadie cree, sino en palabras, envuelve las virtudes oficiales. Pone el acento sobre los "valores" de integración y de adaptación, sobre las conductas reguladoras a escala de la sociedad global. Insiste sobre la naturaleza social y política del hombre y del ciudadano. Muestra, sin pausa, las estructuras establecidas y sus exigencias. En este sentido, presenta "modelos", *patterns*,* más bien que imágenes simbólicas.

Esta ideología comporta una parte de utopía, pero una utopía muy particular: la conservación de lo existente y de la estabilidad considerada como indefinidamente posible y como infinitamente deseable. La estabilidad y el equilibrio pasan por

[2] Esta fórmula imita otra de G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, 1960, II, p. 145. La ironía de esta imitación no se dirige evidentemente contra el autor.

ser condiciones de felicidad: felicidad por el equilibrio o equilibrio en la felicidad, como se quiera, y esto sin turbación, sin pasión, sin tragedia, sino pasado y lejano. El orden moral comporta una especie de higiene mental, destinada a purgar las conciencias de las causas de turbación. Envuelve una apología de lo normal y de lo sano, por oposición a lo malsano y anormal, con técnicas y recetas para obtener la normalidad social e individual. Se la obtiene por la adaptación y la integración, por la adopción de conductas regulares, puesto que son reguladoras, por la aceptación de los "modelos" y *patterns.**

Numerosos mitos consagran las condiciones de la estabilidad: ausencia de conflictos profundos en el alma y en el espíritu humanos como en el Estado existente, plenitud de la personalidad de los jefes, serenidad de los responsables, aptitud de los competentes, soberanía de los expertos.

El orden moral tiene sus defectos: la delación como virtud desinteresada del ciudadano participante en la vida social, la policía concebida como una de las bellas artes con la delación, la tortura, el asesinato.

Este conjunto de mitos, de utopías y de ideologías idealiza las instituciones establecidas, le la familia al Estado.

Con rasgos comunes, la diferencia es grande entre el orden moral de la Restauración y el de 1961 en Francia. En 1825, el orden moral se impregna de religión. La religión protege al Estado. Es la que integra las "almas". El conformismo se insinúa y reina por ceremonias y ritos religiosos. Al pretenderse íntima y profunda, la religión en el poder queda por este hecho exterior a esas "almas". La conciencia profunda se le escapa y los individuos pueden retirarse en ésta para encontrar un apoyo moral.

En 1961 el orden moral se beneficia de medios nuevos y poderosos para imponer el conformismo. Esos medios no son solamente técnicos. Habría mucho que decir sobre la contribución al orden moral de las ciencias o pretendidos conocimientos del hombre social, y de las teorías que pregonan la integración, la cultura global, la estructura y la totalidad estructurada. El Estado utiliza plenamente esos medios. No impone por la fuerza más que lo que es indispensable. El conformismo penetra

* Patrones, pautas. En inglés en el original.

hasta en la vida privada, laica y profana (no sin contradicciones, y sin desdeñar las imaginerías mágicas y místicas). No deja casi nada fuera de él. El orden moral busca colmar el hiato entre lo privado y lo público llevándolos a coincidir. La moralidad rinde. Es rentable. Aporta la calma, la relajación, la descontracción; en una palabra, la felicidad. Refinado y sutil, el orden moral utiliza admirablemente las imágenes de la inmoralidad. Sed inmorales, queridos conciudadanos, vosotros sois libres, perfectamente libres. ¡Pero atención! El crimen no da beneficios. El adulterio no da beneficios. Nada de heladera, nada de automóvil, nada de casa en el campo, si engañáis a vuestra mujer o a vuestro marido, si perdéis así tiempo y dinero. Nada da beneficios, sino el orden, el respeto, la honestidad. Eliminad libremente lo aberrante, lo marginal, lo inútil. Desconfiad de todo lo que no es banal, admitido, descontado. Sed libremente y democráticamente sumisos. El orden moral deviene masivo en el tiempo de los *mass media*. Por lo tanto, lleva en él su negación. Vive de exorcismos. ¿Es necesario decir que así él mantiene el inmoralismo que sin cesar finge exterminar? Una delgada película transparente separa el orden moral de un obsceno hormigueo de inmoralidades.

Para ir más lejos, retomemos el análisis en el comienzo, teniendo en cuenta un elemento histórico y sociológico capital: la vieja rivalidad entre la aristocracia y la burguesía. Sabemos qué cortejo de fenómenos sociales acompañó esta rivalidad: luchas encarnizadas, desconfianza hasta en los compromisos y las alianzas, crítica recíproca pero imitación por la burguesía de la clase (o casta) combatida, envidiada, investida y absorbida.

La aristocracia (lo noble), esta especie social poco más o menos desaparecida en nuestros días, tiene algo que no le puede ser arrebatado y que no puede perder. A sus ojos, eso no es un "bien", una propiedad. Es más y mucho mejor. La cualidad inherente a su persona y que le viene de una historia (la de su clase, o de su casta, la de sus ancestros y de su familia) no la ve históricamente sino biológicamente: es la sangre, es la raza. Social e históricamente, es el nombre, que el individuo aristocrático puede mancillar y aun puede perder (por ejemplo, en el matrimonio por las hijas), sin perder la raza. Este nombre,

es en principio el de una tierra, con la cual la familia noble tiene un lazo místico y mágico (consustancialidad que expresa el nombre con una partícula). El feudal podía pasarse sin escritura. Daba su palabra y la tenía. El contrato escrito y firmado no tenía sentido para él. La cualidad se identifica entonces con un hecho de naturaleza, lo que distingue la nobleza feudal en Europa de los carismas teocráticos tanto como de las formas de predestinación en las teologías racionalizadas. El individuo noble tiene esta cualidad. Y tiene esto. Mucho más: *es* esto (aunque esta cualidad le viene de fuera, por heredad más que por herencia: lo más externo y lo más interno coinciden, en una individualidad generalmente poco diferenciada y poco lúcida en el sentido de la reflexión racional).

Así, para y en lo "noble" coinciden el *tener* y el *ser*. La "nobleza" constituye una esencia, y acaso el paradigma de toda esencia en el pensamiento como en la práctica de la sociedad feudal europea. El *parecer*, aunque muy importante, se subordina al ser. El Noble es lo que parece; parece lo que es. Vencido, desgarrado, arruinado, exiliado del oficio de las armas o de la Corte, el aristócrata permanece lo que es. Conserva su orgullo. La decadencia, el mal casamiento, no lo alcanzan esencialmente. Guarda la cualidad conquistada en alta lucha, por el coraje físico de un ancestro. Conserva lo inalienable, las virtudes de la raza. Porque el noble puede permitirse mucho: casi todo. Será alternativamente, o simultáneamente, brutal y refinado, violento y cortés, feroz y generoso, caballero sin tacha o caballero felón, justo e injusto, pillo y mecenas. Sea lo que fuere, nunca es indiferente; irrita o agrada. No hastía nunca, pues si no es lo que él cree ser, "es".

¿Y entretanto el burgués? En principio le falta, y fundamentalmente, "eso" que no le podría ser arrebatado: la calidad. No es un hombre de calidad. Parte de una carencia; esta ausencia lo marca y él se dedicará a compensarla y a expiar ese pecado original de su clase. Buscará siempre adquirir cualidad. Llegará a ella por el mérito, sin que la cualidad adquirida sea reconocida jamás con el mismo título que la cualidad innata.

La burguesía y el burgués no son. Tienen. Hacen. Es verdad, el burgués estima que su enriquecimiento tiene razones (aunque ignore el funcionamiento del capitalismo) y sobre todo

estima tener razón en enriquecerse. Razona. Es razonable y racional (hasta cierto punto). Por lo tanto, lo que tiene el burgués —lo que posee— no está nunca asegurado por completo, nunca del todo en él, por él, para él. Puede perderlo. Esto fue adquirido y conquistado y ganado en una historia bastante reciente de la que conserva recuerdos. Eso fue economizado, "capitalizado". Por otra parte, ese bien capitalizado, el dinero, no sale en sí de lo abstracto. El burgués no lo aprovecha concretamente más que perdiéndolo: gastándolo. Lo que prolonga hasta hoy la terrible contradicción de la posesión y de la abstinencia indispensable para acumular, como en los orígenes del capitalismo. El burgués, al no valer más que por lo que tiene, y lo que tiene yéndose, lo que lo hace ser, no existe verdaderamente más que gastando. De ahí la importancia del "consumo suntuario", tan bien observado por T. Veblen. Lo que él tiene y lo que él es, no valen por consiguiente para el burgués más que un *parecer* que los concilia. Se gasta para parecer y, para parecer, es necesario gastar. Aparentando, se tiene en verdad lo que se tiene, y eso es lo que se es. El parecer, exterior al ser y al tener, va entonces a dominarlos, confiriéndoles una "realidad".

De aquí resulta una serie de posiciones ambiguas. La permanencia y la estabilidad, valores supremos para la burguesía, no son indefectibles, pero siempre están comprometidas y siempre vueltas a ganar. Esos valores se viven, pues, en un doble plano, el de los actos reales y el del proyecto y del medio-sueño (el porvenir opulento y asegurado, el futuro consolidado, los hijos bien establecidos después de buenos matrimonios, la "casa" que continúa y se perpetúa sin fin). Lo que hace al burgués, es el dinero y no es el dinero. Es la propiedad y no es la propiedad. No es el confort y el *standing*, condiciones, medios, resultados, efectos más que esencias. ¿Qué es lo que hace al burgués? La respetabilidad.

Ser considerado. Con la respetabilidad y la consideración, el parecer se vuelve hacia el tener y el ser; le confiere un *status* moral: la dignidad. La apariencia se transforma en esencia, y el parecer constituye un ser moral. Penetra en el ser. Crea una cualidad que pertenece, en fin, al individuo burgués como tal: la aristocracia del mérito. Veblen, que ha comprendido tan

bien el "parecer" burgués, no parece haber entendido bien esta repercusión del parecer sobre el ser (no obstante tan visible en la conciencia del puritano burgués, en los países anglosajones). La calidad, por medio de la moral, se hace interior en la conciencia individual, pero en su relación con la sociedad entera. El burgués no sabe que, anhelándose respetable y respetado, deseando la consideración, introduce en lo más profundo de su "fuero interior" a los demás, y aquellos que su calificación íntima en fin conquista y reconoce, le permitirá desdeñar: el público. Yo, burgués, son "los otros" que me consideran. Me observan, y yo vivo bajo sus ojos. La mirada de mi conciencia encuentra sin cesar la mirada de los otros, la de sus ojos y la de su conciencia. Él solicita, y lee allí la consideración: el reconocimiento de su respetabilidad. Busca allí aprobación y conciencia. Las miradas de los otros me dicen que yo soy *considerable*. Me juzgan. El juicio y el hecho coinciden, o casi (pues yo puedo siempre recusar el juicio y la mirada de tal o cual, retirarme a mi fuero interior y someterme allí a la aprobación —o a la desaprobación— de mi propia conciencia).

Consideración, respetabilidad, honorabilidad son términos casi equivalentes. Valen en mi conciencia mucho más que el honor para el feudal (ligado al simple nombre). Valen para mis acciones. Y no obstante, ellos llegan de afuera.

Son cualidades adherentes más que inherentes. Puedo entonces enviarlas a pasear cuando llegue el caso. ¡Y afuera con la dignidad si me molesta! ¡Y afuera con la respetabilidad (¡qué comedia!) si ella impide mis placeres! Nuevas ambigüedades, nuevas contradicciones...

Esas cualidades, mucho más que la honestidad (virtud mercantil, exterior y superficial, y buena para el vulgo) constituyen una dignidad. Ellas confieren la autoridad moral, superpuesta a aquella que da el dinero o la función, pero de otra naturaleza, y que justifica el dinero o la influencia. El mérito sería el origen y el fundamento.

Disipemos un equívoco. No son "los otros" ni la mirada "de los otros" los que me hacen burgués. La teoría de J.-P. Sartre en *El Ser y la Nada* no llega hasta el fondo de los seres sociales, ni hasta el fundamento de las clases sociales. Soy yo quien confiere a las miradas de los otros ese poder, el de apre-

ciarme y juzgarme. He buscado en ellos el reconocimiento de lo que me constituye esencialmente en "burgués". Yo entiendo que esas miradas *distinguen* en mí una cualidad oculta, la que me hace honorable, estimable, considerable (y que yo me represento como inherente a mí, constitutiva y solamente *reconocida* desde afuera). Los otros perciben esta cualidad. Se aperciben de ella. En mí, ella preexiste a las miradas. Al menos estaba, virtual. Ellos la descubren, la hacen realmente surgir, ante ellos y en mi propia conciencia.

¿Pero cuál es entonces esta cualidad que *distinguen* las miradas de los otros? Es la *distinción* [3]. Yo soy *distinguido* o no lo soy. Si no lo soy, yo sueño. Y si lo soy o creo serlo, me uno (casi) a la aristocracia. En fin, existo por mí mismo. Soy.

El "yo" (el "mí") se oculta bien. Tiene su secreto, tiene su misterio. No son más las miradas las que hacen ese misterio, ni todas las miradas. Unicamente las miradas de las gentes "bien" pueden alcanzar la distinción secreta. Sólo una *élite* puede comprender y aprobar. Las miradas de las gentes "bien" son claras y *distintas*. Reconocen la distinción natural o adquirida, que se oculta y se adivina a través de las maneras, los gestos y las palabras. Ellas se inclinan, saludan moralmente y el hombre distinguido entra en la sociedad (de difícil acceso, semisecreta y semiaguzada) de los hombres distinguidos. Esta sociedad se superpone a la sociedad exterior como lo verdadero a lo real y lo ideal a lo material, se distingue del pueblo como en ella se distinguen sus miembros. Aquellos me respetan. ¿Quiénes? Aquellos que yo distingo en nombre de mi respetabilidad y de mi distinción, porque ellos son respetables, distinguidos, considerables. En último extremo, me contentaré con mi conciencia; mi estima me bastará. En efecto, de un solo golpe, me convierto único en mi género: lo único y sus propiedades.

Con el análisis de la *distinción*, nos acercamos al trasfondo de la conciencia burguesa. El burgués *distingue*; ve lejos y con claridad; calcula, computa, razona. Aísla. Divide el trabajo, los

[3] Sobre la distinción, cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960, p. 710. Con todo, J.-P. Sartre aborda la cuestión de una manera que le es personal. No busca en la "distinción" el *fenómeno total*; en la conciencia burguesa, ella se opone, según él, a la naturaleza, lo que parece un aspecto menor del concepto y del fenómeno.

individuos, los grupos, las actividades y las realidades. Dicotomiza, atomiza en todos los dominios. Saca así partido aun de las tradiciones religiosas, puesto que éstas distinguen lo sagrado de lo profano, lo que permite al burgués consagrar lo que le conviene. El pensamiento de la burguesía funciona siempre sobre el modo de la distinción y de la separación, es decir, del entendimiento analítico (lo que no impide para nada las confusiones, las ambigüedades y las mezclas). Al mismo tiempo, el burgués se ve *distinguido*. El concepto de distinción se revela polivalente. Designa la subjetividad burguesa y la actividad objetiva de la burguesía. Tiene un aspecto teórico y filosófico, un aspecto estético, un aspecto ético, un aspecto histórico.

La alta moralidad, es eso que os distingue y debe distinguiros. Es una manera de ser. La misma palabra "impecable" designa la subsistencia moral y la subsistencia física. Es lo que os permite alcanzar, por el difícil camino de la adquisición y del mérito personal, lo que la aristocracia "es" de nacimiento. La moral es una manera de alcanzar la distinción. Ella dicta los modelos de conducta. Aquel que quiere verse distinguido, debe conservar sus distancias. Será distante (no demasiado, eso sería demasiado visible, "*affiché*"). No se lo abordará más que a través de intermediarios: empleados, secretarios, domésticos, porteros, gentes de confianza, relaciones, mujeres. Los intermediarios le evitarán los contactos sucios o penosos. Tendrá relaciones selectas. Tendrá sus protegidos y será protector. Como no será el primer llegado, reclamará el respeto del derecho y de las leyes, pero el menor *passe-droit* en su favor lo llenará de orgullo. Esos modelos de conducta, poco conscientes o muy conscientes, (¡qué importa!) permanecen formales. Estipulan formalismos éticos, estéticos, sociales. Indican eventualidades, casuísticas, que dejan el delicioso embarazo de la elección. Poned allí variados contenidos, jugando sobre la *distinción de la forma y del contenido*, sobre la de los "en tanto que". Lo que permite deslizarse de la forma hacia contenidos opuestos, de la moralidad oficial hacia la inmoralidad real. Y esto sin abandonar la moral, y por otra parte sin alcanzar jamás ese estado soñado e imposible que conferiría una perfecta "distinción", definitiva y absoluta, adquirida para siempre, nunca más comprometida y reconquistada.

En esta búsqueda, ganaréis lentamente y duramente la conciencia interna buscada, la de vuestra distinción: un sentimiento de individualidad absoluta e irreemplazable, dentro de un conjunto de dones y adquisiciones a la vez deslumbrantes e incomprendidos. Pues al fin, vos y yo, no nos hallaremos incomprendidos, de todos y de nosotros mismos (el burgués es siempre un incomprendido). Pero tendremos las manos limpias, la conciencia limpia, las ideas claras y distintas. La moral burguesa, bajo este ángulo, es una higiene mental: una técnica de propiedad, una manera de lavarse a menudo las manos y de mantener tranquila la conciencia. ¿Las trampas a la moral? ¿Los desgarrones a los principios? El burgués se reprende justamente, su conciencia le anota un mal punto, y helo ahí aliviado, redimido, absuelto por su conciencia. Así persigue un semisueño moral: tener su vida clara y distinta frente a sí (hasta en los rodeos tenebrosos y tortuosos), tener principios y máximas (para torcerlos mejor, pero no extraviarse apartándose exageradamente).

La expresión hacia afuera y los signos toman una importancia considerable. El ser conquistado a través del parecer vuelve hacia el parecer para manifestarse con él, a la vez ética y estéticamente. Propiedad y limpieza de la conciencia expresándose hacia afuera por la corrección. Que el aspecto general sea sobrio y la elegancia discreta. El burgués, el hombre distinguido, no se hace notar sino porque es irreprochable (lo que únicamente las gentes "bien" sabrán apreciar). La conveniencia es una virtud y lo conveniente una cualidad, otros nombres de lo considerable y de lo respetable. La corrección no se muestra solamente en el aspecto general, sino en signos definidos: los guantes —importante—, la corbata y el cuello, las joyas —discretas y suntuosas—, el sombrero (muy importante, pues ese signo distintivo imita a la aristocracia: los pares permanecían cubiertos delante del rey). La historia detallada del vestido, o de las relaciones entre la barba, la perilla, el mostacho y el rostro afeitado, nos informaría sobre esos puntos. No olvidemos entre los signos distintivos a las condecoraciones. Los signos de la respetabilidad y de la distinción dan lugar a actos rituales y simbólicos: el saludo (el *coup de chapeau*: se saluda a los muertos, a las procesiones, a la bandera, etc.), el

apretón de manos (sacándose los guantes), las fórmulas de cortesía, el discurso que emplea ciertas palabras y excluye en nombre del tacto y del decoro otras palabras, etc.

Hay muchos otros signos distintivos, a la vez éticos, estéticos, sociales, de los cuales algunos forman conjuntos ligados, sistemas y redes de asociación: la moda, las mundanidades, los gustos del día, los proveedores de objetos y de ideas, etc.

Hay por consiguiente una moral burguesa, de la que puede demostrarse que fue esencial y común a todas las burguesías (sin excluir las diferencias, matices, acentuaciones variadas). Más afirmado en la *Belle Époque*, se esfuma hoy y no ha desaparecido. ¿No pertenece tanto a la burguesía victoriana en Inglaterra como a la burguesía francesa del siglo XIX? ¿Esta actitud no sería el núcleo de la conciencia burguesa? Ésta desborda la moral en el sentido estrecho. Se extiende, tal como lo hemos determinado, a lo psíquico, a lo estético, a la vida social entera. Se vincula al funcionamiento del pensamiento en la burguesía: el entendimiento lógico y analítico (diferente de la razón dialéctica). Cubre pues la inmensa distancia que va desde los principios abstractos a la casuística empírica, la de los pequeños grupos (familia, relaciones, amistades, amores). Parece a la burguesía a la vez fundamental y natural. Se sobreentiende, identificando las condiciones de su actividad con las condiciones de toda "praxis". ¿Cómo entonces no pretenderse a la vez individual, distinta de los otros, y ligada a otros hombres por esta misma voluntad de distinción? ¿Cómo no quererse propia físicamente y moralmente, lamentando por supuesto las inevitables tachas y borrones y reabsorbiéndolos en los principios generales? ¡Bárbaro es quien no acepta esa idea de la conducta humana!

La actitud moral de la burguesía como tal se basa sobre la imposibilidad (según ella) de no confundir lo humano y lo burgués. Si este último distingue esto y aquello, si él se distingue en tanto que patrón, en tanto que ciudadano, en tanto que individuo, que padre de familia, en tanto que hombre privado, en desquite mezcla lo que es humano y lo que es burgués, lo que es naturaleza y lo que es cultura. En cuanto a aquellos que no admiten esta unidad tan fuerte, es porque no comprenden la relación de la naturaleza, de la cultura, de la moralidad, de la

estética, de la lógica, cuya evidencia deslumbra los ojos del burgués.

El Código Civil ha constituido a la burguesía como clase dominante, en Francia, y determinado una moral objetiva (la moralidad de los contratos), cuadro de la moralidad subjetiva que ésta debe llenar pero de la cual no se deduce. El Código no provee ni una ideología, ni conductas para las circunstancias de la vida cotidiana. Las ideologías mismas se formulan y cambian según las coyunturas. En cuanto al orden burgués, es un hecho práctico; no puede definirse como tal sin desmentirse y sin desdecirse. Ni las instituciones ni las ideologías pueden "reflejarlo". Deben expresarlo y trasponerlo, mantenerlo disimulándolo como tal. El orden debe cubrirse con un púdico manto. Es pues sólo sobre el plano moral que el burgués puede contemplar su orden como natural y lo natural como su orden. En este plano, su idea de la naturaleza coincide con su idea del orden: el matrimonio, la familia, la heredad y la herencia, las jerarquías de los géneros y de las especies humanas se convierten así en hechos de naturaleza y hechos de cultura, realidades y valores, constataciones y razones; así, sobre ese plano, la burguesía reúne la conciencia feudal de la inneidad de los privilegios sin renunciar al prestigio del mérito adquirido. El orden aparece desde luego amenazado por la antífisis y la anticultura, doble barbarie que no tiene siquiera el atractivo de lo natural. El sueño de la estabilidad sin fin puede proseguirse. En nombre de la moral, la historia se niega. La moralidad refuerza el orden presentándolo como bueno y natural. Tal moralidad no es exactamente una ideología (puesto que es también una práctica), aunque no obstante juega el papel de una ideología. Esto no es una institución, pero desempeña mejor que las instituciones su rol de reguladora y de estructura, o más bien de superestructura. Y esto mucho mejor tanto como distinto y fundándose sobre la "distinción" en todos los dominios, esencial pero en el modo de aparecerlo, soporta todas las ambigüedades.

En suprema instancia, postula máximas abstractas, tautológicas, cercana a los principios del entendimiento y de la lógica cuando pretenden bastarse (y que ellos mezclan todo después de haber separado todo). "Respetad lo que es respetable", entended por eso lo que yo respeto, lo que nosotros, burgueses, res-

petamos. "Seguid las leyes de la sociedad", como si se pudiera sustraerse a ello, pero admitiendo que las leyes de la sociedad burguesa se identifican a aquellas de toda sociedad digna de este nombre. "Siempre habrá desigualdades, de los grandes y de los pequeños, de los inteligentes y de los tontos, de los fuertes y de los débiles, de los poderosos y de los impotentes, de los pícaros y de los honestos, de los ricos y de los pobres", lo que mezcla todo en una evidencia ilusoria.

Estas máximas, supremamente confusas, en la claridad y la distinción tautológica de los axiomas, resumen en último término la moralidad burguesa. Constituidas, dejan un amplio lugar a otros aspectos, igualmente constitutivos: la casuística, el fariseísmo, la hipocresía, la ambigüedad. O bien no se aplican (pues no se puede pasar la vida en respetar y en ser respetado), o bien se aplican sobre todo a los otros. Tomadas literalmente, en efecto, excluirían no solamente toda frivolidad, sino toda posibilidad distinta que la continuidad de lo que es, en el entorpecimiento; alejarían de la más simple iniciativa. El burgués suspende sus principios y los pone entre paréntesis cuando puede, y este instante llega inevitablemente. Desmiente la severidad de su moral. Tiene una moral teórica y una casuística práctica. Hombre doble y escindido, *homo duplex*, e incluso *triplex* o *multiplex*, tiene una moral para él y otra para su mujer (y para las mujeres en general), una para sus hijos (y para los hijos en general), una para los domésticos (y para los subordinados en general), otra para sus relaciones con los superiores, con los inferiores, con el pueblo, con los obreros. Tiene tantas morales como situaciones. Guarda en reserva, para él, una moral del juicio "demasiado tarde" que se ampara bajo la moral de las virtudes. Tiene para los demás morales imperativas, de las cuales establece las prescripciones. La actitud fundamental y los principios comportan, con todo, en lo que concierne al burgués individual, un "proyecto de elección" bien definido. En las dificultades, a través de las contradicciones y las situaciones, elegirá lo esencial. Volverá a los principios y optará por la estabilidad, por la continuidad, por lo que permanece.

Y es así cómo "es" burgués, socialmente, psíquicamente, culturalmente. A través de los análisis y las descripciones, in-

tentamos asir un fenómeno total (o más exactamente "total-parcial").

Y ahora, después de haber intentado aprehender algunos rasgos distintivos, constitutivos y permanentes de la moralidad burguesa (la del individuo burgués en su clase y en la sociedad dominada por esta clase) tratemos de determinar los cambios recientes en esas actitudes. Se destacarán sobre el fondo común, y no podremos aprehenderlos sin asir lo esencial y sin tener en cuenta otros cambios ulteriores.

De 1830 hasta fines del siglo XIX, el burgués no quiere aparecer burgués. Quiere aparecer como no burgués. Imita a la aristocracia. Toma del pasado feudal imágenes, modelos, "estereotipos": el Caballero, el Héroe, el Patriarca, o simplemente, el *gentleman-farmer*, el hidalgo pelón, el propietario de tierras. La actitud fundamental entera se presta a ese juego. Su dialéctica del tener, del aparecer y del ser permite al individuo ser el más burgués en el momento en que cree dejar de serlo. La búsqueda de la distinción y de la respetabilidad autoriza las imitaciones y los préstamos que, por otra parte, no sirven más que para parodiar la aristocracia en su decadencia.

Desde 1936 y 1945, el burgués no tiene reparos en aparecer burgués, pero *lo es en sentido inverso*. Se desea simple, directo, popular, e incluso artista y cultivado, y aun creyente y místico (o los dos a la vez). Su imagen preferida, es el "líder". La misma dialéctica muestra su flexibilidad plegándose a esta inversión de sentido. El hombre distinguido, que imitaba antes a la aristocracia, muestra la misma distinción imitando al líder demócrata sin que por eso se encanalle. Se hace abierto, hasta cordial. La actitud fundamental no cambia. Se adapta. Si por un lado ella se desmorona (sufriendo por la confrontación inevitable con una realidad vulgar y contingente), por otra parte se consolida puesto que tiende hacia el orden moral, en fin, específicamente burgués. Un aspecto no descuidable de la modificación es que permite el compromiso con los advenedizos y los recién venidos, con la "*lumpen*-burguesía", con los flecos y márgenes recientes de la clase.

Las relaciones de la burguesía con el poder (es decir, la relación de su actitud moral con la voluntad de poder) se ha modificado especialmente. Antaño, la fracción dominante ejer-

cía el poder, ya sea directamente, ya sea por interpósitas personas. Prefería este último método, que evitaba muchos cuidados a los dueños de la economía. Le ahorraba fatiga y sobre todo le evitaba comprometerse. Dejaba a los hombres públicos una parte importante de responsabilidades. El burgués podía entonces consagrarse a sus placeres, a su vida privada y a su prestigio personal, con mucho tiempo y dinero. A los políticos profesionales, como a los ideólogos a los cuales dejaba el cuidado de representarla, la burguesía le imponía una selección. Ella los apoyaba pero no los aceptaba en su seno más que con precaución. Los tenía más bien a distancia, considerándolos siempre como demasiado sospechosos y demasiado amenazados por los azares de la carrera política para ser asiduamente frecuentables. Influencia y poder se obtenían por relaciones. Entre sus "relaciones", cada familia burguesa quería tener gentes importantes y apoyos; antes que a los políticos profesionales, prefería los que regían la Banca de Francia.

Desde hace veinticinco años, la burguesía está más cerca del poder (aunque no lo ejerza como clase —y esto aun en el fascismo—, pero siempre bajo bandera, la de la democracia, de la nación, de la prosperidad, de la gloria, de la expansión, etc.). En primer lugar, se siente y se sabe amenazada por todas partes, de adentro y de afuera. Desafiada, amenazada, la burguesía ha sabido tener en cuenta, en ciertos límites, los cambios y adaptarse a ellos. He aquí un fenómeno "moderno" que se puede lamentar, pero que se impone a la atención y que sería preciso describir y analizar de cerca. No veremos aquí más que una parte, algunos aspectos de ese sobresalto de una clase que nos muestra también que la vida de las clases sociales es más compleja que lo que nos lo dicen ciertos esquemas. En segundo lugar (y para lo que nos concierne aquí, es lo más importante) el alboroto alrededor de los puestos ha reemplazado en amplia medida la competición propiamente económica alrededor de las propiedades y de los títulos de rentas. En las rentas de la burguesía, los tratamientos tienen ahora más lugar que las rentas. Se ha dejado —hasta un cierto punto y no sin esperanza de volver a los viejos tiempos— de ser rentista. No sin mal, la burguesía francesa ha restablecido su situación. Trabaja. Ha invertido en vez de gastar suntuariamente. Tiene por lo tanto

más necesidad de dinero. Desde que trabaja, tiene un gran apetito de posesión real, más que de ostentación y de vanidad. Ahora bien, el presidente de una sociedad dispone de una abultada asignación y también de numerosas ventajas; a cuenta de la sociedad, tiene automóvil, chofer, castillo o casa de campo, y aun la caza y la amiguita (como secretaria) y la mujer legítima, a veces como secretaria adjunta, a menos que otra combinación no se revele mejor. Estas ventajas y rentas indirectas tienen un interés muy singular puesto que escapan al fisco, como a la estadística general de los sueldos y salarios y a la repartición de la renta nacional. Ahora bien: los burgueses de nominación controlada se hallan en competición para los puestos dirigentes con los técnicos, unos ya aburguesados, otros candidatos a la burguesía, otros aun manteniendo una táctica y una estrategia autónomas. Los burgueses chocan con grupos poderosos que van por su cuenta al asalto del poder (y prefieren, cuando se trata de tecnócratas, el poder y la actividad eficaz al dinero). El burgués y su mujer deben trabajar. Para pretender un puesto dirigente y sobre todo para mantenerse en él, ni la heredad ni la herencia ni la cooptación ni aún la posesión de partes (acciones), son medios seguros. Lo más recomendado es adquirir una competencia —una técnica— y entrar en una *filière*, en una clientela, y también constituir una clientela. La importancia de un hombre se mide por su capacidad de situar gentes. Es así como nuestra sociedad se reestructura jerarquizándose al modo del mandarinato, del patronazgo, de la jerarquía burocrática. Cambia de tipo social, sin que se sepa muy bien ni dónde va ni aun dónde está. Si sobreviene una crisis, iría hacia un socialismo. Un largo periodo de prosperidad y entrará en un capitalismo estatalmente organizado, semiplanificado. ¿La línea de rotura será franqueada? Puede ser, pero es muy difícil de decir, puesto que el proceso se despliega a través de numerosas y oscuras contradicciones.

En consecuencia, cuando más un individuo se halla cerca del Estado y de los dirigentes, tiene más poder, más influencia, más prestigio, más aceptación y ocasiones de enriquecerse y acrecentar su fortuna. La moralidad de la distinción y de la consideración se adorna con elementos nuevos: búsqueda de poder y de posesión, aceptación de la regla del juego estatal y

burocrático, elaboración de las normas y modelos de la jerarquía. Estos elementos modifican la actitud fundamental que no obstante se adapta. Al mismo tiempo declina, pues el inmoralismo se abre paso por todas partes. Y eso es lo que hace tan difícil la consolidación del orden moral, contra los factores y fautores de perturbaciones. El orden deseado por la voluntad de poder es destruido por las consecuencias de esta voluntad. Aquellos que imponen el nuevo conformismo lo desmienten. La democracia resiste mal a la jerarquización estatal, y no obstante, ella lo resiste, de múltiples maneras, como puede, y tanto por el inmoralismo, tanto por la búsqueda de otra moral más auténtica que el orden externo. Esta coyuntura produce una crisis de la estructura moral precisamente en el paroxismo de la moral como estructura: en el orden moral.

Los cambios más grandes (precisamente los que amenazan el orden moral, aun cuando se insinúa a favor de un conformismo del no-conformismo o inversamente) han afectado las relaciones del burgués con su vida privada: la mujer y las mujeres, los niños, la adolescencia y la juventud, el amor. Aquí, nosotros aprehendemos a lo vivo las innovaciones y los conflictos entre la tradición y la novedad en la conciencia burguesa. No sobreestimemos esas innovaciones. Ellas rompen, pero no suprimen lo fundamental. No las descuidemos más. Notemos que no vienen de la burguesía, sino que provienen de las transformaciones en la sociedad global, en la cultura y la civilización, es decir, de una historia. El burgués no ha podido negarse a ello. De buen o mal grado, ha tenido que seguir. Se acomoda.

En la *Belle Époque*, la familia burguesa formaba un dominio cerrado, detrás del muro de la vida privada. La moral protegía y *distinguía* ese dominio. Reinaba allí con su doble eficacia: mantener el orden doméstico y la perennidad de la Casa y excluir las causas de perturbación. En tanto que padre de familia, el burgués dirigía como amo después de Dios... Comandaba. Administraba. La mujer (la esposa), los hijos, el personal no tenían más que obedecer tanto como a las máximas impersonales que resumían las reglas de la conservación del patrimonio y del grupo familiar, como a la persona del padre. Equipado de principios para dirigir, disponiendo de su casuística

para maniobrar y bordear, piloteaba el navío. En ese grupo restringido se perpetuaban en pequeña escala las relaciones de suzeranía y de vasallaje imitados de los feudales, desaparecidos de la sociedad global y transportados a la familia (erigida por ese hecho en absoluto).

La moralidad burguesa designaba algunas encarnaciones del mal y de los principios diabólicos: el sexo, la rebelión. En la familia, la esposa era un ser poco sexuado por definición, o aun enteramente privado de sexo y definido por su solo papel familiar: educar los niños, ayudar respetuosamente al esposo. La esposa aportaba al patrimonio su dote, más un lote de relaciones útiles, que fijaban su parte de indulgencia en los consejos de familia. La costumbre no escrita estipulaba que tuviese una decena de años menos que su marido. Éste, según la costumbre, tenía derecho a "experiencias" sexuales antes del matrimonio, y a extravíos sin consecuencias durante el matrimonio.

Esta sociedad ha vivido en un sordo pánico ante sus mujeres y sus hijos. La seriedad y la respetabilidad relegaban a lo frívolo todo el interés de la vida y todos los placeres. Implicaban así un estereotipo de la mujer, una imagen doble: de un lado, la mujer ideal, ángel de ojos de luz, virgen, esposa (sin sexo sino de aparato, en gran *toilette*); y por la otra, la mujer fatal, la hechicera, la cortesana (ardiente y netamente sexuada). El término "estereotipo" tomado de cierta psicología social no es por otra parte exacto. De hecho, la burguesía ha tomado de épocas anteriores y a la religión más medieval esas imágenes: lo angélico y lo diabólico, lo divino y lo tenebroso. A las jóvenes de la burguesía incumbía el rol de ángel puro del hogar, luego el de esposa y madre, sacrificada a sus deberes. En cuanto a los muchachos, pasaban del estado larval al de "señorito", teniendo derecho acostumbrado a un margen de libertad. Es preciso que se pase la juventud. El joven iba descuidadamente hasta el fin de los estudios, que no temía alargar o interrumpir. Se libraba —en tanto los padres cerraban los ojos— a una intemperancia al principio moderada: prostitutas, *midinettes*. Bastante tarde, desposaba a una jovencita respetable, dotada, virgen (en principio). "No se desposa a la amante", sentenciaba una máxima que no toleraba excepciones, sino

descalificadoras. Este conjunto de imágenes, de normas y de reglas, de "estereotipos", se ha dislocado. La importancia de la dote como la de la herencia y del patrimonio trasmisible han disminuido (sin desaparecer, con una tendencia a reconstituirse en el orden moral). Hasta en el seno de la burguesía, la hija y la mujer han reivindicado derechos precisos: derecho a los estudios y al trabajo, derecho a su sexo, derecho al amor y al placer. Las antiguas imágenes de la femineidad caen en desuso (aunque muchos mitos y símbolos antiguos subsisten). El abismo entre la mujer ideal y la mujer fatal —el ángel y el demonio— se llena. El sexo ya no es la oveja negra. Las convenciones relativas a la edad y las condiciones del matrimonio han atenuado su rigor. Hoy, en la burguesía como en cualquier parte, ni más ni menos, los jóvenes se casan precozmente. La jovencita no se priva de experiencias. Una parte de los atractivos y de los prestigios de la virginidad y de la pureza han desaparecido. El joven desposa frecuentemente una joven que conoce bien, sin suscitar por eso otra indignación que la de los atrasados. Las antiguas normas se reemplazan por las "técnicas de la felicidad". Las virtudes tradicionales de la familia, son substituidas por una apreciación del objetivo a alcanzar: el gusto por el confort, la organización de la vida privada según las técnicas de la felicidad.

¿Hasta dónde llega ese cambio de las costumbres burguesas? La apreciación depende de la perspectiva. Para algunos, es un cambio superficial que deja intactas las "bases" de la vida burguesa y especialmente la propiedad privada y la riqueza. Para otros, es una especie de revolución en las costumbres, que se aprueba con entusiasmo o de la cual, por lo contrario, se espera la catástrofe. Más prudentemente, diremos que esas transformaciones en las actitudes han atenuado o resuelto antiguas contradicciones, pero han hecho nacer otras nuevas. Entre otras, el viejo "problema sexual", antaño obsesivo, ha perdido una parte de su virulencia. Sin que se haya resuelto por completo, ni por asomo, cierto saneamiento se persigue. La vida familiar en la burguesía siente menos el encierro que antes. Ahoga menos que en el siglo XIX. Pero el sexo y la familia no contienen la totalidad. A los antiguos defectos han sucedido otros defectos y otros excesos.

El estilo antiguo de la vida burguesa (en tanto se pueda emplear la palabra *estilo*) no existe más. La intimidad bien cerrada de la casa y de la familia, que se consideraba un pequeño mundo —que simbolizaban el amueblamiento y la decoración— pertenecen al pasado. Simultáneamente, la burguesía ha ampliado sus horizontes hasta el vasto mundo y afirmado sus posiciones. Ha sufrido el choque de cambios más vastos, pero ha impuesto al conjunto de la sociedad —en Francia— sus normas. En particular, ha pesado fuertemente en el sentido de una "reprivatización" de la vida cotidiana, tendiente a arrojar a lo lejano y lo peligroso, lo histórico, lo social, lo político. Bien entendido, la burguesía no tiene ella sola la responsabilidad de esta "reprivatización", que no obstante es un importante aspecto del orden moral. La burguesía ha extendido su concepción de la vida familiar y privada, pero ha impuesto como normas, a nuestra sociedad global, sus actitudes relativas a la vida privada y familiar .Hay un doble movimiento difícil de comprender. Primer aspecto: lo privado no se distingue más de lo social y de lo público, tan netamente como antes. Otro aspecto: la vida cotidiana se "reprivatiza" pero precisamente por ello puede subordinarse más estrechamente que antes al orden moral concebido como orden social (y recíprocamente).

La tradición moral de la burguesía se mantiene entonces en tanto continúa presentando y proponiendo a la familia como norma y modelo de la vida social, como fuente de las virtudes y origen de los "valores', como conjunto de conductas regulares y reguladoras. Pero ha adaptado esas normas a las condiciones "modernas" acomodándose aún al inmoralismo, tratando de reabsorberlo y absorberlo (lo que contribuye a mantenerlo como un margen irreductible).

La burguesía ha tenido entonces éxito en aburguesar una porción considerable de la sociedad y de la vida social, y esto, especialmente, sirviéndose de su moral como de un instrumento ideológico. Pero no ha ganado en toda la línea. Ha perdido su "estilo" y su poco de originalidad. Antiguamente, poseía un "estilo" estrecho, negable, pero real. Hoy se diluye en la sociedad global, por lo menos en cuanto a las actitudes morales. Penetrada de elementos exteriores, pierde su unidad. No tiene más necesidades específicas. La preocupación del confort, las

técnicas de la felicidad no le pertenecen más específicamente, no más que el culto de la tecnicidad y de los objetos técnicos (o la desconfianza frente a esos objetos). Hoy hay más obreros y pequeño-burgueses que tienen un auto, que antes gentes del pueblo que poseían caballos y coches, por lo menos en las ciudades.

Antes, en el siglo XIX, el burgués trataba de legitimar su existencia, a sus ojos y a los ojos de algunos "otros". La respetabilidad daba un sentido a la vida. La búsqueda de consideración y de distinción bastaba para ocuparla. Era una suficiencia íntima. Se consideraba muy en serio la honorabilidad, hasta tomarse un gran trabajo para volver a poseerla después de haberla perdido. Aunque fuera muy difícil emplear su existencia en ser respetable y respetado, a ello se tendía, particularmente las mujeres: esposas, damas de patronatos y de obras. Era el honor de la "dama" burguesa. La respetabilidad cotidiana transfiguraba moralmente la cotidianidad. Una vida sin originalidad, desprovista de lo novelesco y de poesía porque carecía de frivolidad, podia sacar de esta transfiguración por lo serio una especie de austera grandeza.

En otro tiempo, la burguesía no se aburría, o más bien no sabía que se aburría. La transfiguración moralizante y las combinaciones casuísticas de lo serio y de lo frívolo llegaban a enmascarar el hastío, y acaso a distraerlo. De la consideración, de la distinción, el burgués sacaba satisfacciones casi inagotables.

Actualmente, las técnicas de la felicidad no le benefician siempre; con el libre goce, con la búsqueda de la verdadera dicha, el burgués ha descubierto el hastío, y la inquietud, y aun la desesperanza y la angustia en lugar del cuidado. Unicamente el ejercicio peligroso y el goce le proporcionan diversión y divertimiento. Los animales abstractos de Hegel y de Balzac se convierten en animales metafísicos.

Hay todavía una sociedad burguesa. Puede preguntarse si hay todavía una cultura y, en particular, una vida moral burguesas.

CLASE Y NACIÓN DESDE EL "MANIFIESTO" (1848) *

I. — El tema no ha sido elegido sin relación con una serie de hechos recientes: cincuentenario de la declaración de guerra de 1914; conmemoración de los sucesos de 1944; recuerdo de sus consecuencias, discusiones entre historiadores y controversias políticas sobre los encadenamientos; controversias entre chinos y soviéticos; desaparición de dos líderes del movimiento obrero, Maurice Thorez y Palmiro Togliatti.

Vamos a tratar de ofrecer un resumen, un inventario muy breve de los fenómenos sociopolíticos que se vinculan con este tema esencial, las relaciones "clase-nación", ligado de muy cerca al tema general: las clases en Francia y en el mundo. Se trata pues de un ensayo sociológico sobre un conjunto de hechos políticos.

II. — La tentativa se justifica a partir del método marxista. Se podría además justificarla igualmente haciendo abstracción de este método, desde un punto de vista positivista, pero acaso se iría menos lejos en el análisis y la exposición.

Marx jamás separó lo económico y lo sociológico de lo político, ni estos tres últimos de lo histórico, que los envuelve. El estudio de la realidad de las clases, fuera de sus manifestaciones políticas, se queda en lo abstracto. Una clase no se convierte en clase más que entrando en la acción política. Entendemos por esto que los hombres que la representan más o menos completamente formulan sus intereses, elaboran una estrategia, luchan por el reconocimiento y la hegemonía de esta clase.

* "Cahiers Internationaux de Sociologie", enero-junio 1965, vol. XXXVIII.

Hasta aquí, no es clase social más que virtualmente. Asimismo una nación existe potencialmente con una base económica, un mercado nacional; o bien con una lengua, una cultura (que por otra parte corren el riesgo de desaparecer si tienen carencia de base económico-social). No logra la existencia histórica sino políticamente.

La existencia histórica y política implica la concepción de una *praxis* global, que se ejerce sobre todos los planos (objetivo y subjetivo, material y cultural, económico y social, etc.), y que, sobre todos los planos, trata de resolver las contradicciones proponiendo soluciones a los problemas particulares y generales. Los hechos económicos, en tanto que son condiciones, proporcionan los medios de acción; permiten estrategias; determinan posibilidades y también límites para los hombres de la acción y del Estado: príncipes, ministros, líderes, dirigentes de las clases y de las fracciones de clases sociales.

III. — En ocasión del *Manifiesto Comunista* (1848), Marx admite sin equívoco el fin próximo, inminente, de las naciones y las nacionalidades. El *Manifiesto* se impregna del universalismo filosófico de este período aunque lo concibe de modo crítico y en la perspectiva de la revolución proletaria. Los proletarios no tienen patria. "¡Proletarios de todos los países, uníos!". Nación, nacionalidad, nacionalismo se representan como superestructuras ya perimidas, sobre la base ya desbordada por el mercado mundial de los mercados nacionales. El proletariado niega la nación, radicalmente, prácticamente, como es la negación activa de la burguesía y del capitalismo. Para promover la *praxis* nueva, basta y sobra que los proletarios se unan más allá de la nación. "La unión y la fraternización de las naciones, es una frase que todos los partidos declaman hoy, especialmente los librecambistas", decía Marx en 1847 después de un mitin dedicado al recuerdo de la insurrección polaca de 1830. "Pero para que los pueblos puedan realmente unirse es preciso que tengan un interés común. Para que su interés pueda ser común, es preciso la abolición de las relaciones de propiedad actuales, puesto que son las relaciones actuales de propiedad las que determinan la explotación mutua de los pueblos. La abolición de las relaciones de propiedad actuales no interesa más que a la

clase obrera. Ella sola tiene los medios de suprimirlas. La victoria del proletariado sobre la burguesía, es también la victoria sobre los conflictos nacionales e industriales." La misma actitud, muy precisamente en el *Manifiesto*: "Abolid la explotación del hombre por el hombre y aboliréis la explotación de una nación por otra. El día en que caiga el antagonismo de las clases en el interior de la nación, caerá igualmente la hostilidad de las naciones entre ellas". En la misma época (1848) Marx declaraba en su *Discurso sobre el librecambio*: "Hemos demostrado qué suerte de fraternidad suscita el librecambio entre las diversas clases de una nación. Aquella que el libre cambio establecería entre las diferentes naciones no sería mucho más fraternal. Designar la explotación bajo su aspecto cosmopolita con el nombre de fraternidad universal, he aquí una idea que no podía nacer más que en el corazón de la burguesía . . ."

De ese modo Marx se ceñía más particularmente a destruir esas ilusiones que el liberalismo burgués (su racionalismo limitado, su moralismo que desviaba púdicamente a las gentes de la realidad de las clases), podía hacer nacer durante ese año revolucionario, en que una situación revolucionaria aparecía en todos los países avanzados de Europa.

La solución del problema nacional, siempre y cuando exista ese problema, se vincula, en el pensamiento marxista, en este período, con una teoría general, la de la superación. La teoría de la superación (*Aufhebung*) viene de la filosofía, pero Karl Marx la distingue de toda sistematización y de toda presuposición filosófica, conectándola con la exposición de posibilidades nuevas, nacidas de la clase obrera. En cada dominio y en cada sector de la *praxis*, en todos los niveles de la realidad, lo que bloquea el camino y cierra el horizonte puede desaparecer. Un salto adelante va a sobremontarlo, afirma Marx. Ese salto adelante es la revolución total cumplida por la clase obrera, totalmente negativa y constructiva. Ese es un acto histórico posible y necesario; es un corte absoluto en el tiempo histórico: la abolición de todas las formas de la alienación.

Con todo, ante el análisis, hay especificidades y el proceso de la superación toma muchas modalidades particulares. ¿La religión? La superación la abolirá. ¿La filosofía? La superación la realizará, es decir, hará entrar en la *praxis*, criticán-

dola y completándola, la figura ideal del hombre elaborado por los filósofos y que la filosofía dejaba en el estado de abstracción ideal. ¿El Estado? La superación lo conduce a la extinción. ¿La economía política? La abundancia y su organización reemplazarán esta ciencia de la no-abundancia. En cuanto al derecho y a la moral, desaparecerán frente a la renovación, en un grado incomparablemente superior, de la costumbre como fundamento de la vida social. ¿La nación? habrá desaparecido con el Estado, con el mercado nacional entregado a la libre concurrencia, con la escasez y el derecho.

Desde que concibió un programa político, desde el *Manifiesto*, Marx debe hacer más concretas y más precisas esas tesis generales y especialmente aquella sobre la nación. En efecto, es sólo en un cuadro nacional que la clase obrera puede llevar a cabo la transformación de la sociedad capitalista. Ahí donde ella vive, debe combatir y vencer. Le es preciso en primer lugar apoderarse del Estado, necesariamente nacional. El proletariado, entonces, afirmándose políticamente, se convertirá en clase dominante en la nación. "La lucha del proletariado contra la burguesía, aunque ella no sea más en su fondo una lucha nacional, toma no obstante primero esta forma. No es preciso decir que el proletariado de cada país debe terminar ante todo con su propia burguesía" (*Manifiesto*). Marx concibe entonces un movimiento revolucionario ininterrumpido (para no emplear aquí la expresión que tomó en seguida un sentido demasiado especial: "revolución permanente"). El salto adelante decisivo instaurará la dictadura del proletariado; pero esta caracterización no se distingue de muchas otras. La dictadura del proletariado constituye también una totalidad de aspectos y momentos múltiples. Coincide con el ensanchamiento de la democracia liberal y abstracta.

Para el proletariado, nada de lucha social que no deba alcanzar su verdad política; nada de contenido social que no tome la forma política; nada de acción económica que no pueda y no deba elaborarse al nivel del Estado. Se apodera del Estado nacional. Este objetivo determina la esencia de la lucha de clases. Está implicado desde el nacimiento de esta lucha, virtualmente. La clase obrera romperá el Estado nacional, lo sustituirá con un Estado constituido según sus necesidades so-

ciales y según las necesidades de sus aliados políticos. Tal Estado no podría sino caducar. Está destinado a caducar y comienza en seguida a caducar, puntualizará Lenín en una página famosa de *El Estado y la Revolución*. Debe reabsorberse en la *praxis*, elevada ésta al nivel de la organización racional, coherente, de todos los aspectos de la vida social, sin que haya necesidad de un cimiento exterior o de una fuerza coercitiva superior. La dictadura del proletariado que coincide con la democracia profunda se identifica igualmente, en un movimiento dialéctico, con el principio que conduce al Estado a su caducidad.

La organización internacional de la clase obrera debería pues asumir esas múltiples tareas, unidas en un conjunto coherente: orientar la acción en los distintos pueblos, coordinarla, asegurar el crecimiento económico y el desarrollo social, superar los límites y las vallas que provienen del período burgués, superar las nacionalidades. La *transición* hacia la abolición de las clases así como de las relaciones de producción que esas clases suponen y de las relaciones sociales que corresponden a tales relaciones de producción, esta transición se revela altamente compleja. La organización internacional debe encargarse de ello. Ella toma en sus manos, en la *praxis*, la superación teórica. Esa superación tiene una base económica: el mercado mundial. La burguesía crea ese mercado y se empeña así en una contradicción insoluble para ella entre el mercado mundial y los mercados nacionales que ella ha constituido bajo el régimen de la competencia, que detenta y trata de dominar. Únicamente el proletariado puede resolver esta contradicción; únicamente él puede delegar a sus representantes la capacidad de elaborar una estrategia sobre esta base; únicamente él puede romper las limitaciones y las vallas (léase naciones) al desarrollo económico y social en escala mundial.

En seguida, Marx debió examinar más de cerca las particularidades nacionales, es decir, las condiciones concretas de la lucha de clases, económica, social, cultural, política. Nos parece que concibió tres posibilidades políticas, es decir, tres estrategias para la revolución ininterrumpida:

a) *La estrategia de la conquista del poder por la democracia política*, por el sufragio universal y la mayoría (prole-

taria, asimilándose el proletariado aliados políticos). Esta conquista de la democracia se acompaña de su extensión y de su profundización. Marx consideró tal proceso como posible en los países en que el Estado no está consolidado como tal y no se opone en y por su estructura a la profundización de la democracia. Este sería el caso de Inglaterra a mediados del siglo XIX (cf. especialmente un artículo del "New York Tribune" aparecido en agosto de 1852, en *Oeuvres choisies*, colección "Ideas", t. I, p. 284).

b) *El camino del reformismo económico y social*, es decir, de la transformación gradual de la sociedad yendo de la base a la cima y no comenzando por la cima política. La transformación social resultaría de la acumulación de las reformas. Y esto en los países en curso de desarrollo industrial en que el Estado no puede oponer una barrera a este movimiento orientado por la clase obrera. Tal sería el caso de Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, aunque la acción de Bismarck, su estrategia de integración del proletariado al Estado feudal-burgués, su reformismo "desde arriba", hayan reducido sin cesar esta posibilidad (cf. los textos de Marx, desde *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, 1851, hasta la crítica por Marx y Engels a los programas del partido socialdemócrata alemán, desde el año 1875 hasta sus respectivas muertes).

c) *El camino de la revolución violenta* en las naciones en donde la clase (o mejor las clases) dominante ha construido un aparato de Estado militar y burocrático sólido, erigido por encima de la sociedad, poniendo una barrera en la ruta (Francia, Rusia; cf. especialmente *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y los textos sobre la Comuna de París).

La transición hacia el socialismo cambia entonces siguiendo las realidades nacionales y los cuadros históricos, es decir, estatales. Habr a según nosotros, en Marx, pluralidad de caminos, diversidad de estrategias. Con todo, esas estrategias tienen un carácter común. La realidad nacional tiene una existencia relativa, no absoluta. Es coyuntural. Marx no la rechaza ni la niega; la subordina explícitamente a las exigencias del movimiento en su conjunto y su integralidad. Sea cual fuere la estrategia, el objetivo es el mismo. Se trata de asegurar el predominio de la clase obrera en y sobre las realidades

nacionales. Se trata de pasar de un período en donde los cuadros sociales de la nación son importantes, a un período en que el movimiento los supere.

El análisis pol tico concreto versa sobre las relaciones coyunturales de las clases (campesinos, medias, fracciones de la burguesía) en el cuadro estructural de la polaridad "proletariado-burguesía". Este análisis concreto cambia según las naciones (Inglaterra, Francia, Alemania, etc.), y también, para cada nación, según el momento histórico. El modo de producción, a saber el capitalismo, toma cuenta de esas cambiantes relaciones: las constelaciones de las clases, en las naciones diferentes, con una historia diferente. Por ejemplo, dice Marx en 1845, Francia tiene políticamente un estilo dramático, en tanto que los alemanes tienen un estilo épico (Cf. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*). Esos estilos políticos marcan las culturas nacionales. Esto sucede porque en Francia, por razones múltiples pero profundas, las luchas de clases inventan acciones y son empujadas hasta el fin. En tanto que los alemanes, atentos a las grandes acciones cumplidas en otra parte, se inspiran en ellas y las imitan.

IV. — Aunque haya en Marx y Engels numerosos análisis de las realidades nacionales, de las coyunturas y de las relaciones entre las clases en las naciones, no se halla en ellos una teoría de la realidad nacional ni de las cuestiones nacionales.

Puede no obstante asegurarse que han luchado sobre dos frentes: contra el "izquierdismo" que descartaba los problemas nacionales, y contra los que consagraban la "estrechez nacional", que arribaban al chauvinismo, proclamando cada uno de ellos a su nación como elegido o como modelo. Lo interesante, un siglo más tarde, es comprobar que los proudhonianos consideraban los problemas nacionales como perimidos. Para ellos, en efecto, la sociedad se resolvía en pequeños grupos; desconfiaban a tal punto del Estado y de la centralización estatal, que decretaron de entrada su disolución. Con eso hallaban la corriente anarquizante. En tanto que los lassallianos se encerraban en el nacionalismo alemán, en razón de su respeto por el Estado, fetichismo e idolatría que les venía directamente de Hegel. Ahora bien, nosotros sabemos que los lassallianos toma-

ban, en el plano económico, actitudes extremistas (la "ley de bronce"). En tanto que ciertos proudhonianos se hacían prudentemente reformistas.

Ciertas corrientes reformistas de influencia en el período tratado (de 1848 a la IIª Internacional) *se pronuncian paradójicamente contra la realidad nacional y el nacionalismo, en tanto que en cierto extremismo izquierdista tiende a aceptar la nación y, en consecuencia, al Estado, como cuadros fundamentales del problema político.*

V. — En el período de la IIª Internacional existe todavía un ala "izquierdista" del movimiento obrero. Los teóricos que la orientan esperan el desfondamiento del capitalismo. Esta catástrofe englobará a todos los países industrializados, la acumulación del capital se hará imposible, la crisis económica cíclica se trocará en crisis total y definitiva. Esos teóricos conservan pues la idea inicial de Marx y Engels: la simultaneidad de la revolución en todos los países donde haya proletariado. El movimiento de la clase obrera seguirá espontáneamente el proceso de crisis.

Incluso conviene ordenar esta espontaneidad y dejarla hallar su camino. De ahí la exigencia de la democracia. Los cuadros nacionales desaparecerán bajo el impulso espontáneo de los pueblos, en el curso de la crisis final. Se reconoce muy brevemente resumido y en consecuencia formulado de modo incompleto, el "luxemburguismo".

En la otra ala del movimiento obrero, los "revisionistas" se proclaman adictos expresamente a su cuadro nacional . Lo tienen en cuenta como un dato positivo de su acción. Mucho más: lo respetan con el mismo título que al Estado y su aparato, que ellos se proponen investir y penetrar, no romper. Estos "revisionistas", como se sabe, oponen la evolución a la revolución, las reformas a la transformación social, la antigua filosofía a la dialéctica marxista. Y esto en numerosos países. En Francia, Lafargue, Vaillant, Guesde se esfuerzan por conciliar el internacionalismo con la tradición jacobina. "No se deja de ser patriota entrando en la vía internacional..." (Jules Guesde).

Kautsky primero, luego y sobre todo Lenín, se baten en dos

frentes. Contra el "revisionismo", ellos proclaman en toda ocasión el carácter esencialmente internacional del movimiento obrero así como la subordinación de los intereses y problemas nacionales al conjunto de ese movimiento. Contra el "izquierdismo", ellos reafirman la realidad de esos problemas nacionales y la necesidad de tenerlos en cuenta, por lo mismo que las acciones políticas empeñadas sobre esta base sirven al conjunto del movimiento de la clase obrera.

Pero en la obra de Lenín surgen ideas nuevas. Se ve despuntar en él, en su análisis de la sociedad rusa, la tesis según la cual los problemas nacionales y los problemas agrarios se ligan; para el proletariado considerado aisladamente los límites nacionales serían superables, pero es preciso tener en cuenta a los campesinos. En la lucha general contra el imperialismo, fase nueva de la lucha de clases que Lenín descubre y de la cual elabora la teoría, las cuestiones campesinas y nacionales toman una importancia creciente, así como el derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos (es decir, la cuestión colonial, ligada a la cuestión nacional). La noción de *desigual desarrollo* se destaca poco a poco, hasta pasar al primer plano. Coloca a las naciones en un orden determinado por su grado de industrialización. Por otra parte, Lenín combate fuertemente el proyecto de Estados Unidos de Europa, en la medida en que la burguesía como clase, desbordando sus intereses locales (nacionales) pueda tomar la dirección y hallar allí nuevos medios de acción contra los proletarios.

VI. — La Primera Guerra Mundial marca el fracaso de la estrategia, de la ideología, del movimiento. Las naciones desarrolladas de Europa no han sido dominadas por el principio de clase. Su fusión por la acción proletaria en una supranacionalidad industrial ni siquiera ha comenzado. Con la guerra, el principio nacional se libera del principio de clase. El movimiento ha de reponerse, pero con formas nuevas.

VII. — Consideremos mientras tanto lo que ha pasado en el seno de las clases dominantes. La burguesía francesa, a fines del siglo XIX y a principios del XX, vino casi en su totalidad a ocupar, no sin degradarlas, las posiciones del jacobinismo. Du-

rante todo el siglo XIX, la "izquierda" había conservado el monopolio ideológico del patriotismo. Pretendía ser, hasta bajo el término "socialista", a la vez patriota e internacionalista. Se batía con las secuelas del "espíritu de Coblenza", es decir, contra la traición de los emigrados aristócratas. A fin del siglo, esta clase abandona el cosmopolitismo heredado del siglo XVIII. Una vasta maniobra ideológica, orientada por pensadores generalmente de derecha pero no todos ni siempre (Maurras, Barrès, Péguy) lleva la burguesía al patriotismo. ¿Las razones de este movimiento? Enumeremos algunas: el colonialismo; el esfuerzo para cambiar el mercado nacional en caza protegida por los monopolios y el capital financiero detentando ya esta base de operaciones; la reacción ideológica y política contra el internacionalismo proletario, etc. En el mismo momento en que los capitalistas extienden su actividad más allá de las fronteras de su país, donde multiplican sus relaciones y sus conflictos, donde el mercado mundial toma una gigantesca amplitud, la burguesía cristaliza su dominación en la ideología nacionalista. La nación es su trampolín, su terreno privilegiado. La práctica difiere de la ideología y las contradicciones se multiplican. Una de ellas aparece, decenas de años más tarde, deslumbrante: la contradicción entre la democracia en el interior y el colonialismo en el exterior. Ahora bien, esta contradicción, en los lugares y en el tiempo, no era percibida como tal. ¿Qué es lo que la ocultaba? La fraseología sobre la grandeza de la patria, grandeza de la cual estaban vedados de participar los colonizados. Además, en la práctica, el conjunto de un país como Francia recibía alguna ventaja de la situación y algunas sobras del festín colonial. La fraseología de la grandeza comprendía a la vez la prosperidad de la metrópoli y la unidad del Imperio.

Así, en la situación histórica contemplada globalmente, las contradicciones se respondían. El movimiento obrero poseía una ideología internacionalista, pero no una estrategia internacionalmente eficaz; únicamente aquellos que actuaban en los cuadros nacionales lograban cierta eficacia práctica. En cuanto a la burguesía, detentaba una ideología nacionalista; con todo, sus mejores representantes obraban sobre un plano extranacio-

nal, fuera de los límites de la nación (los grandes financieros, Lyautey, Briand, etc.).

Una nación que oprime a otra no puede ser libre, han repetido a menudo los marxistas. La historia de las relaciones entre Francia y Argelia, historia que no se ha escrito aún, lo demostraría. Demostraría en particular el deterioro del ejército francés desde la conquista de Argelia. Pero la ironía de la historia permite también afirmar que cierta libertad de una nación y sobre todo una gran apariencia de libertad permiten guardar mejor a otros pueblos en la dependencia de esta nación. Los administradores se reclutan y seleccionan en los medios más amplios. El prestigio de la metrópoli es más grande y la esperanza de los colonizados en ella se propaga más fácilmente. Una asombrosa mixtura de nacionalismo y de democracia caracteriza la *praxis* y la vida francesa durante el período que consideramos. Además, no es evidentemente por azar que el fascismo no pudo triunfar sobre la democracia en las naciones económicamente afianzadas, es decir, imperialistas y colonialistas con éxito: Francia, Inglaterra. El fascismo era nacionalista, y el nacionalismo iba hacia el fascismo contra la democracia. Pero la democracia (burguesa) y la nación (burguesa) proporcionaban medios políticos e ideológicos mejores que el fascismo para la dominación colonial. El fascismo proveía medios, en rigor, para la conquista de un Imperio colonial de un mundo ya ocupado. Es así cómo el fetichismo de la nación, tan poderoso en Francia, no pudo desembocar en un fascismo. Bien entendido, no citamos aquí más que una razón entre otras.

¿Es necesario subrayar que aquellos que se inspiraban en el "principio de clase" y en el internacionalismo jamás han planteado, en Francia, en toda su amplitud, el problema de las colonias y empeñado una acción política para la liberación de los pueblos coloniales? El movimiento obrero francés, antes de la guerra de 1914-1918 y después de ésta ha dejado en la sombra la cuestión colonial, sin ligarla con la cuestión nacional, es decir, con el derecho de los pueblos de disponer de ellos mismos. Se objetará la gran campaña de 1925 conducida por los comunistas contra la guerra de Marruecos. Y también la atención que tuvo el partido comunista francés, desde 1936, por la "nación argelina en formación". Es fácil responder que la campa-

ña de 1925 fue más inspirada por el fascismo que por el anti-colonialismo. Este anti-colonialismo no llegó a penetrar profundamente en el movimiento obrero francés, ni en la corriente comunista, ni en la corriente social-demócrata. El equívoco de una fórmula como "nación argelina en formación", que permitía en primer lugar a los dirigentes políticos franceses erigirse en jueces y en criterios de esta formación, y luego integrar todas las clases a la nación así constituida, este equívoco basta para demostrar la incapacidad teórica y práctica de sus promotores.

Aquí aún, y hasta entre aquellos que ponían por delante el "principio de clase", es el principio nacional el que estaba por encima. Podían así coexistir, de manera relativamente pacífica, con aquellos que colocaban expresamente el principio nacional por encima del principio de clase. Y esto en los cuadros de la democracia francesa.

VIII. — En el pensamiento de los internacionalistas marxistas, la lucha de clases, conducida hasta su término, debía unir a las naciones, descartando con o sin violencia a las burguesías rivales, creadoras después provechosas de las nacionalidades, incapaces de organizar el mercado mundial, apresadas, en consecuencia, entre los límites nacionales y las inmensas perspectivas de la mundialidad.

Cuando Lenín toma la dirección del movimiento revolucionario reconstituido y alcanza el poder del Estado en Rusia, no cesa de subordinar la revolución en un país a un proceso de conjunto. Si es preciso saltar "el eslabón más débil" de la cadena imperialista, que circuye el mundo, es para que se rompa la cadena entera. La revolución en Rusia, para él, va a desatar la ofensiva proletaria en todos los países avanzados. Las razones históricas que impulsan adelante a la clase obrera en Rusia, con sus aliados campesinos, no la separan de otros destacamentos de la vanguardia proletaria ni del grueso del ejército. El principio de clase la va a llevar sobre el principio nacional. Para que el proceso se desencadene, según Lenín, en esta fecha, es necesaria y suficiente una clarificación. Es menester escindir el movimiento obrero, distinguir los traidores y los fieles, separar a los reformistas de los revolucionarios. Lo lograron

con ese solo hecho. El grueso del ejército proletario seguirá; las masas, instruidas acerca de la traición de los jefes reformistas y de la aristocracia obrera, se plegarán hacia los dirigentes de la revolución y se pondrán en marcha hacia la bandera roja. Es entonces con plena conciencia y voluntad que Lenín ordenó la escisión del movimiento y la formación de la III Internacional (cf. el estudio de A. Kriegel, *Aux origines du communisme français,* donde muchas opiniones son discutibles, pero que proporciona a esos debates un gran número de documentos y de hechos).

Cuarenta años más tarde, podemos decir que la escisión fue a la vez una necesidad y una catástrofe históricas. Tanto más que la operación fue conducida con vigor y rigor entre la más grande confusión, que la escisión política fue proseguida hasta sus últimas consecuencias en el sindicalismo, es decir, hasta las bases del movimiento obrero. Lo que no era acaso inevitable.

En Rusia, frente a la autocracia zarista y frente al liberalismo burgués, Lenín tuvo una estrategia y una táctica. Propuso llevar hasta el fin la revolución democrática burguesa: hasta el punto crítico en que la democracia, desarrollándose, cambia de calidad y se transforma en democracia socialista, es decir, en dictadura del proletariado con la aniquilación del Estado. Para alcanzar ese objetivo, Lenín busca aliados políticos, interesados como la clase obrera en profundizar la democracia. Los encuentra. No son los liberales, las clases medias, los pequeñoburgueses. Son los campesinos. Lenín les ofrece la reforma agraria, una reforma revolucionaria. Les aporta un programa: los Soviets más la electrificación, más también la liberación de las nacionalidades oprimidas por el zarismo. El desarrollo de la sociedad socialista será complejo y no se reducirá al crecimiento económico.

Al contrario, sobre el plano internacional, Lenín y los promotores de la III Internacional no tienen más que una táctica: la escisión rápida e implacable. En este nivel, ¿aportan una idea política? ¿Los Soviets proporcionan tal idea? Es posible preguntarse esto. La noción de "consejos" de soldados, de obreros, de campesinos, podía haber sido percibida y recibida hasta cierto punto en Alemania. En Francia, no parece haber

sido asimilada; la de "comuna" estaba aquí probablemente más viva, y por lo tanto ya perimida. La democracia formal relativamente desarrollada de la III República cerraba el horizonte ante el proyecto político de una democracia directa, con mandato imperativo y revocable. Aquí todavía las situaciones y tradiciones nacionales jugaban contra la extensión en escala internacional de una gran idea política.

IX. — El fracaso de la revolución en Alemania entraña el de la revolución mundial. Hacia 1925, a pesar de las convulsi nes que van a seguir, este fractso es cierto. La cadena se vuelve a soldar. Un solo eslabón, enorme en verdad, ha saltado. Es la estabilización del capitalismo, que la III Internacional declara provisoria. Por desdicha, la crisis general (crisis cíclica agravada, según las previsiones de ciertos "izquierdistas", sin llegar no obstante hasta la catástrofe) lleva al poder el fascismo en Alemania, y no a los representantes de la clase obrera. La escisión producirá poco a poco sus resultados, y será preciso beber hasta la hez la copa amarga.

¿Qué ha pasado? La escisión no ha producido el efecto inmediato esperado por Lenín y el *Komintern*. No ha entrañado el aislamiento de los jefes socialistas y el desfondamiento de la socialdemocracia. Por el solo hecho de que continúa su existencia p lítica, los socialdemócratas tienen razón hasta cierto punto. Habrá continuidad, evolución, persistencia de los cuadros nacionales y no ruptura, discontinuidad, salto y transformación bruscas. Por lo tanto, esta escisión de consecuencias inmensas producirá efectos desastrosos. El movimiento obrero, en el país más proletario del mundo, será desbordado por el hitlerismo. No podrá resistir a la ideología nacionalista e imperialista llevada hasta el paroxismo.

A partir de 1925 muchas Internacionales van a coexistir de modo poco pacífico. La II no es casi más que un lugar de encuentros y de discusiones amistosas entre los políticos de los partidos socialistas que actúan en seguida en sus países respectivos sin coordinación. En cuanto a la III, representa una organización jerarquizada muy sólida, pero no una estrategia verdaderamente internacional. Tiene una estructura casi militar, por la disciplina y la selección de los responsables, cada vez más

permanentes. Desentendiéndose de su objetivo inicial —a saber, la revolución mundial— sobrevivió convirtiéndose en instrumento de la política staliniana. La IV Internacional (trotzkista) deriva de una escisión en el interior de la III. Conserva la actitud más resueltamente internacionalista; sólo que tendrá poca eficacia. Por el contrario, servirá de blanco a los ataques y a las peores calumnias de los stalinianos. Será su repulsorio.

X. — El hecho de que Marx no haya insistido sobre la teoría de la nación y de la cuestión nacional, ¿es una laguna en el marxismo? Sea como fuere, y colmando esta laguna aparente o real, Stalin hizo pasar la cuestión al primer plano. Su obra: *El marxismo y la cuestión nacional y colonial*, completa el folleto con el cual comienza en 1904 su carrera política. Este folleto (anterior a la escisión del movimiento), se titulaba: *¿Cómo comprende la social democracia la cuestión nacional?*

Los trabajos de Stalin se resumen en su famosa definición: *La nación es una comunidad estable, históricamente constituida, de lengua, de territorio, de vida económica, de formación psíquica, que se traduce por la comunidad de cultura.* Esta definición es además aceptable. El contexto muestra que se pretende "operacional", como se dice en nuestros días. Propone un criterio. Es una definición de una política más que un concepto científicamente elaborado. Lo importante, es evidentemente la *praxis* que esta definición justifica, recubre y disimula en caso de necesidad. La relación entre las clases y la nación no aparece ni siquiera en la definición. Esta insiste, por su misma formulación, sobre el hecho de que el proletariado y la burguesía forman un hecho social, una comunidad. Y aunque Stalin rechace la tesis austromarxista de una "comunidad de destino", la sociedad le parece determinada por la nación y su historia tanto o más que por el modo de producción.

El stalinismo es un enorme fenómeno histórico cuyos aspectos, razones, causas, consecuencias, se descubren lentamente. En la perspectiva que aquí nos interesa, podemos definirlo, pero esta definición sólo será parcial e incompleta. El stalinismo se caracteriza por un divorcio entre la teoría y la práctica, entre el vocabulario y los actos, entre la ideología y la acción. Una fraseología revolucionaria, "izquierdista", ha recubierto

una política de compromiso (oportunista). Una ideología de clase ha enmascarado una acción fundada sobre la prioridad y la primacía del sentimiento nacional. El dogmatismo filosófico, en el interior del movimiento, disimula las fluctuaciones, las mudanzas, la ausencia de pensamiento y de creación doctrinales. Este desacuñe llegó hasta las contradicciones que recubrió la violencia brutal.

No es absolutamente posible confundir el stalinismo con el fascismo, con el totalitarismo hitleriano. El abuso staliniano del poder de Estado y de la violencia no se ha operado en el mismo sentido. El dogmatismo staliniano no puede compararse con la ideología racista. La guerra de 1941-1945 fue el enfrentamiento de dos estructuras sociales antagónicas. Con todo, esas dos estructuras se enfrentaron (necesariamente) sobre el mismo terreno. El socialismo nacional de la Rusia soviética bajo Stalin y el nacionalsocialismo de Hitler se situaban en una coyuntura que los englobaba. Hoy se puede pensar que el acento puesto por Stalin sobre el hecho nacional no contribuyó a aumentar la capacidad de resistencia ideológica y política, en el pueblo alemán, contra el hitlerismo.

En Francia, Maurice Thorez aplica con una fidelidad incondicional esta orientación. He aquí, por ejemplo, su declaración en el Congreso del Partido comunista francés en Villeurbanne, en 1936, recogida en su libro *Fils du peuple* (edic. de 1949, págs. 96-99): "Los comunistas denuncian y combaten a aquellos que comprometen el patrimonio nacional . . . Contra los parásitos, contra los traidores, queremos la unión de la nación francesa . . ." Declaración constantemente retomada y confirmada: "La tarea sagrada de nuestro partido comunista francés es, precisamente, sostener más firmemente que nunca, en sus manos robustas, la bandera de la lucha por la independencia y la soberanía nacionales de nuestro país" (Discurso del comité central, octubre 1947).

En esta dirección, de una manera del todo coherente, la política del frente francés y del frente nacional sucedió a la del Frente Popular. El internacionalismo se reducía al sostén incondicional de la U.R.S.S. siendo, el único problema teórico conciliar esta incondicionalidad con un patriotismo exagerado. De ahí el tripartismo (tres partidos en el poder: comunista,

socialista, M. R. P.) en la libertción y la participación del proletariado revolucionario en la reconstrucción del país, la aceptación durante este período del colonialismo y de las represiones coloniales.

Lo paradojal es que nadie (salvo algunos dirigentes e ideólogos) tomó completamente en serio esta actitud política.[1] La mayor parte de los militantes de base en el partido comunista francés veían allí solamente la táctica del caballo de Troya: introducirse entre el adversario astutamente para invadirlo y destruirlo. En esto estaban de acuerdo con la apreciación de sus adversarios políticos y le aportaban justificaciones. Ahora bien, la paradoja histórica es que ese patriotismo no era de ningún modo fingido en los medios dirigentes. A pesar de los esfuerzos de los ideólogos y de los escritores (Louis Aragón especialmente) no llegaron jamás a hacerse entender y creer. Alguna cosa (¿sentimentalismo o racionalidad?) se resistía. De ahí resultó que hubo durante todo este período un clima de equívoco, de incertidumbre teórica, de compromiso práctico, de ambigüedad. Clima poco propicio a la claridad, que velaba realidades y problemas.

XI. — Resumamos mientras tanto lo que ocurre, durante este período, en el "lado burgués". La política y la ideología de la burguesía no dispensan para nada de un examen de su realidad social que las permite y de la base económica. Por el contrario: comprensión y explicación exigen este examen. Con todo, en un ensayo inevitablemente demasiado corto, el recuerdo de esta política y de esta ideología puede prescindir de un estudio económico y sociológico detallado.

Se sabe que entre las dos guerras la burguesía francesa se ha debilitado singularmente. Ha dado la impresión, probablemente justa, de que Francia era entonces a la vez un país imperialista y el eslabón más débil de la cadena imperialista. La burguesía dirigente se refugió entonces en el maltusianismo (técnico, económico, fisiológico, etc.). La estrechez naciona-

[1] Para seguir la política thoreziana y staliniana, sería curioso comparar dos libros: *Le nationalisme contre la nation*, por H. Lefebvre, 1939, y *Réalité de la nation*, por G. Cogniot, 1950. El primero se esfuerza en permanecer leninista, el segundo es verdaderamente staliniano.

lista y el maltusianismo generalizado iban juntos, a menudo reconocibles, a veces disimulados, en los hechos culturales y en las obras. Esta burguesía se hundía en la estagnación teórica y práctica, material y espiritual. No se preocupaba ni siquiera de crear una ideología capaz de concordar (en apariencia o no) el nacionalismo y el colonialismo, la democracia en la metrópoli y la opresión fuera de ella. Un racionalismo moderado, un irracionalismo velado, sin fuerte oposición entre uno y otro, le bastaban. ¿Por cuáles razones? ¿La gran sangría de la guerra de 1914-18? ¿Las perspectivas limitadas del "azul horizonte"? ¿El interés del *statu quo* europeo y mundial después del tratado de Versalles? ¿Una estupidez congénita? ¿El miedo y el odio de clase que enceguecía los mejores espíritus y el temor de la revolución proletaria? Impotente e incapaz, esta clase y sus representantes se volvían incontestablemente hacia el extranjero para encontrar allí apoyo ideológico y político. El nacionalismo se deslizaba hacia el fascismo, tendencia combatida por la tendencia contraria que mantenía las estructuras: democracia-imperialismo, estructuras favorables al mantenimiento del *statu quo*, del tratado de Versalles y del colonialismo.

Tal actitud política justificaba incontestablemente la unión de las izquierdas: jacobinos (radicales), internacionalistas de la S.F.I.O., comunistas stalinistas, en el Frente Popular. Y no obstante, es posible preguntarse si una oposición o contraofensiva deliberada del proletariado revolucionario no habría sido posible y benéfica en 1936, especialmente desde el estallido de la guerra civil española.

Dejando a un lado estas cuestiones históricas que ya no tienen actualidad, se puede recordar que la Liberación fue una victoria de la igualdad de los pueblos y de las naciones contra la tesis fascista de la desigualdad de las razas. Después de la Liberación, las relaciones entre naciones y clases evolucionan. Durante muchos años, la ayuda americana (plan Marshall) parece a los medios dirigentes indispensable para el resurgimiento de Francia. Y esto pese a la considerable actividad que despliegan en este sentido los comunistas, que exhortan al proletariado francés a reconstruir el país, afirmándose como los únicos capaces de conducir a buen fin esta tarea. Una vez res-

tablecidos los puentes, reconstruidas las empresas, se los licenció sin mucho agradecimiento. La reconstrucción prosiguió sin ellos, con la ayuda americana. Después de lo cual, el capitalismo sale de la prueba un poco modificado sin abandonar sus estructuras fundamentales. Para el capitalismo modificado de esa manera, los economistas y los sociólogos han hallado denominaciones de las cuales ninguna es adecuada: neocapitalismo, sociedad industrial, sociedad de consumo, sociedad de masas, sociedad de ocios, etc. Estas denominaciones no retienen más que un aspecto de lo real, engrosándolo, extrapolándolo. Asímismo, las definiciones adoptadas por los marxistas oficiales: capitalismo monopolístico de Estado, neoimperialismo, etc.

Nos hemos ocupado de fenómenos complejos de transiciones ya sutiles, ya groseras, ya mistificadoras, ya reales, entre liberalismo y planificación, estatismo e iniciativa privada, etc. No retenemos aquí más que un aspecto de esta modificación respecto a la cual debemos repetir que ella no ha transformado las estructuras esenciales del modo de producción capitalista, y que ha agravado las consecuencias nefastas, la alienación de todos, la opresión y la explotación de la clase obrera.

Sin renunciar a las inversiones en el exterior, fuera de los países donde tienen sus sedes (sede social, medios financieros, apoyos políticos, mercado explorado y relativamente asegurado), los dirigentes capitalistas han comprendido la posibilidad de invertir capitales en el interior. Ellos depositan en los mercados internos para asegurar el crecimiento económico. La prosperidad de Alemania vencida, despojada de sus colonias y de los territorios conquistados, así como de los capitales exportados, se convierten en una especie de modelo. Que la animación económica sea debida o no a las destrucciones de la guerra, al armamento, o bien al progreso técnico, o a las presiones sindicales, importa poco. Un fenómeno ideológico particularmente interesante, en Francia, desde hace algunos años, es el "cartiérisme". La doctrina extendida por "Paris-Match" y sus directores tiene más influencia política real que el neoliberalismo y el neoplanismo. El régimen casi lo ha oficializado. ¡Dejad las colonias! ¡Cesad de sostener los países en vía de desarrollo y de despilfarrar en ellos inmensas sumas! Inver-

tid en la metrópoli y que esas inversiones estimulen la economía nacional. Eso es lo esencial del "cartiérisme".

El crecimiento económico en Europa y en Francia ha abierto ante los dirigentes políticos una nueva perspectiva. Pueden o creen poder liberarse de la presión americana. Quieren reunirse en una política mundial basada sobre la realidad nacional. Dicen haber restaurado la independencia y la soberanía nacionales (lo que los dirigentes del partido comunista francés y Maurice Thorez afirmaban imposible sin ellos, sin la participación en el poder de los "representantes de la clase obrera").

XII. —A estas comprobaciones, a estos bosquejos de análisis, agreguemos algunas observaciones. Los procesos socio-económicos que se configuran en los países llamados "en vías de desarrollo", no ponen en primer plano los fenómenos de clase (aunque estos fenómenos no estén ausentes, ¡lejos de eso!). Son las reivindicaciones nacionales, junto con aquellas que conciernen a la propiedad del suelo (reforma agraria) y los problemas campesinos, por una parte, y por otra, los problemas de la acumulación y de la industrialización en cuadros dados, quienes lo destacan. Un poco en todas partes se ve constituirse una nueva burguesía, ligada no tanto a los mercados internos como a los aparatos del Estado. Es una nueva forma de la burguesía nacional: la burguesía burocrática, política, tecnocrática. No sin contradicciones nuevas, de las cuales dejamos por el momento el análisis.

Conclusión

j Desde hace un siglo, nuestra época está marcada por el conflicto entre el *principio de clase* y el *principio nacional* (en el sentido resueltamente práctico y concreto que hemos dado al término *principio*). El primero ha tratado de vencer al segundo, dominarlo, superarlo. No lo ha conseguido. El segundo ha querido absorber, reabsorber, ahogar al primero. Aunque haya marcado puntos y que el otro principio se haya sometido, el principio nacional no ha triunfado. Clases y luchas de clases,

atenuadas y diluidas aquí, intensificadas o amplificadas allá, continúan. De esta situación resulta una impresión de estabilidad, de equilibrio próximo si no ya alcanzado, de estructuración sólida. Este sería un aspecto importante si no decisivo de la coexistencia pacífica.

La victoria relativa del principio nacional, ¿se va a confirmar? La impresión de estabilidad y de equilibrio, ¿está fundada? Nada lo prueba.

La industrialización mundial está lejos de estar acabada. El desarrollo desigual produce todos sus efectos, con frecuencia sorprendentes. Así, en ciertos países, la clase obrera parece muy privilegiada, respecto de los campesinos desarraigados, de los huelguistas (ejemplo: Inglaterra). Por lo tanto, el desigual desarrollo no puede considerarse más que una fase histórica, como una tendencia y no como una ley general e inmutable. También así es transición.

Del conjunto de los fenómenos resulta que el principio de clase no puede todavía pretender el rango de principio mundial, dominando las naciones y el principio nacional. ¿Pero qué ocurrirá en el curso de la industrialización que se persigue?

Sobre esta base económica nueva, sobre esta tendencia a salir objetivamente y subjetivamente del cuadro nacional fijo, muchas estrategias políticas son posibles:

Primera hipótesis estratégica: Se mantiene en toda la medida de lo posible a las naciones en tanto que cuadros económicos, sociales, políticos, culturales.

Segunda hipótesis estratégica: Se deja obrar los "polos de crecimiento", es decir, la influencia de las regiones industriales más desarrolladas. Se constituye una Europa federal o confederal cuyo eje está en las fuerzas económicas más poderosas (técnicamente, financieramente).

Tercera hipótesis estratégica: Se elabora el proyecto de una Europa unificada pero democrática y descentralizada, que se apoya sobre las fuerzas sociales capaces de obrar en ese sentido, teniendo en cuenta al máximo las necesidades y aspiraciones de las zonas mal desarrolladas.

Cuarta hipótesis estratégica: Se organiza la coalición contra las potencias económicas y los "polos", de las regiones y países subdesarrollados, de los intereses descuidados, de los grupos oprimidos.

Con la tercera hipótesis, un internacionalismo limitado puede, en fin, convertirse en estrategia, oponiéndose eficazmente al nacionalismo de la primera hipótesis y al supranacionalismo burgués de la segunda hipótesis estratégica. Esta estrategia no puede concebirse sin el apoyo de organizaciones sindicales y políticas de la clase obrera.

Si se revela imposible construir y hacer entrar en la práctica un "modelo" del socialismo, para los países europeos desarrollados, asegurando la continuidad de ese desarrollo en una unidad nueva, la cuarta vía se impondrá. Esta será la del asalto simultáneo contra los ricos —naciones y clases— de todos los países y clases desfavorecidas y oprimidas.

SOBRE UNA INTERPRETACION DEL MARXISMO [1] *

I. Interpretación y comprensión

Los artículos y libros recientes publicados por Louis Althusser y su equipo permiten exponer la situación actual del pensamiento marxista. Estas publicaciones obligan a tender sus cartas a aquellos que pretenden inspirarse en el marxismo. O bien la confrontación será general, o bien será la prueba de un extremo deterioro del pensamiento teórico. L. Althusser, no sin habilidad táctica, se aferra a la escolástica oficial en lugar de persistir en la gran conspiración de los silenciosos. Se aferra al confusionismo que emplea, sin rigor, conceptos que pasan por claros y distintos y que proporciona una fachada ideológica a las operaciones políticas: a los "diálogos" de los marxistas con los demócratas, con los pensadores, o reputados tales, del catolicismo. En fin, las querellas van a estallar, la de la alienación y la del humanismo, la de la totalidad, la de las relaciones entre la teoría y la práctica, etc. L. Althusser y sus amigos están obligados a reclamar la libertad de discusión en el interior del marxismo y de militar contra la comedia de las discusiones "libres" en los cuadros y límites fijados por reglas devenidas anacrónicas.

No obstante, su habilidad obliga a L. Althusser a no intervenir más que prudentemente. No va hasta el fin de su pensamiento cuando describe la triste situación de la teoría (*Pour Marx*, págs. 11 a 21, etc.). Su cuadro habla y convence

* "El Hombre y la Sociedad", Nº 4, segundo trimestre 1967.

1 A propósito de: L. Althusser: *Pour Marx*, Maspero, 1965, y *Lire le Capital*, t. I y II, por L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar, R. Establet, del mismo editor.

menos fuertemente que el de J. -P. Sartre en *Questions de Méthode* (*Critique de la raison dialectique*, 1ª parte). No muestra el génesis del *dogmatismo sin dogmas* que impuso la era staliniana: frases dogmáticas e ideología izquierdista escondiendo el oportunismo de una práctica política cada vez más derechista. L. Althusser se cuida muy bien de atacar frontalmente la escolástica reinante, la exegesis bizantina de Marx. Mucho más, esboza en muchas ocasiones una defensa para Stalin atestiguando así, no sin coraje, una igualdad metodológica y teórica con el dogmatismo (cf. *Pour Marx*, p. 17, p. 20, etc.).

¿No puede esperarse que cada época tenga *su* Marx? Sin duda. ¿Valen esas interpretaciones? ¿Se equivalen? ¿Traducen un texto único? ¿Difieren más que las traducciones? Este es el problema. Es posible que cada época tenga el Marx que desea, o que merece.

Puede, debe entonces sobrevenir de nuevo la comprensión de la obra de Marx. Y esto, en la medida en que la sociedad y la historia producen lo nuevo, previsto o imprevisto. Así la noción de "ocio", la perspectiva de una cercana era de ocios, la exigencia de una crítica de esta ideología, contienen una interrogación. ¿Cuál es el lugar del ocio en el pensamiento de Marx? ¿Cómo lo contempla él? ¿No habría en él las huellas, jamás completamente eficaces, de una ideología del trabajo, es decir, de la tesis según la cual el ser humano no está solamente constituido *en* y *por* el trabtjo. sino *para* el trabajo? ¿A pesar de esta ideología, que nos enseñan *El Capital* y también los textos anteriores (entre los cuales pasan al primer plano los *Grundrisse* de 1857) sobre el paso del hombre de trabajo al hombre de ocio?

Si no aparece nada nuevo en la comprensión del marxismo, esto puede tener dos sentidos. O bien, nada de verdaderamente nuevo ha aparecido en la práctica social, en la sociedad y en la historia; o bien, la comprensión teórica se distingue de la práctica. ¿No es preciso distinguir las *comprensiones* de las *interpretaciones*? Una nueva comprensión de la teoría marxista se introduce, decimos, en función de una nueva problemática en la práctica social. Ella supone que se continúa elaborando los conceptos formalmente, sirviéndose de ellos.

para la aprehensión de un contenido nuevo, y para la determinación de una *praxis*, de un proyecto de acción sobre el contenido. Por lo contrario, si se introduce en el pensamiento marxista conceptos o ideologías exteriores o si se contenta con una formalización de los conceptos, no se da más que una *versión*. Este es el caso de L. Althusser. Tan ingenioso e innovador como parece, su versión resulta de conceptos y de ideologías y de problemáticas elaboradas en otras partes, que él introduce en la lectura de Marx. En vez de buscar, en la obra de Marx, cuáles conceptos de estructura y de forma contiene y cómo servirse de ellos —sometiendo, si es necesario, esos conceptos a una crítica atenta— L. Althusser reflexiona sobre Marx y la teoría marxista en función de un concepto de estructura y de forma, sobre el origen del cual casi no se explica. Error metodológico tanto más grave puesto que se presenta bajo el signo del rigor, con el lenguaje del rigor.

II. Sobre el vacío teórico

Antes de mostrar cómo se efectúa esta operación son indispensables, algunas palabras sobre el "vacío teórico". L. Althusser admite ese vacío como hecho consumado, muy deplorable. No carece de argumentos, pero no los utiliza todos; ni por asomo. La inanidad teórica de las controversias entre chinos y soviéticos abunda en tal sentido. ¿No haría falta también tener en cuenta la ausencia de una respuesta a múltiples interrogantes que ni siquiera han sido planteados todos entre los marxistas? He aquí algunos: ¿cuál es la importancia de la demografía como ciencia? ¿El empuje demográfico no constituye un determinismo específico? ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Adónde conduce la sociedad actual? ¿Cuáles son las consecuencias lejanas de la automación? ¿Qué pensar de la hipótesis de una cibernetización de la sociedad? ¿Qué pensar de la terrible contradicción que destina al campesinado a desaparecer por industrialización de la agricultura, aunque haya aún una mayoría de campesinos en el mundo? ¿Qué decir del fin de la ciudad cuando la aglomeración urbana se acrece hasta el estallido de las formas conocidas de la vida ciudadana?

De esta problemática inmensa, L. Althusser no dice nada. Su problemática se pretende interna a la teoría marxista. Toma los conceptos *in abstracto*, en la pureza y el rigor, sin confrontarlos con un contenido. Busca "fundarlos". Ahora bien, el vacío teórico, por lo mismo que se confirma, no puede declararse más que en nombre de los contenidos aún mal aprehendidos, ignorados o mal elaborados conceptualmente.

La presentación por L. Althusser de sus obras es por lo demás franca y sin equívocos, aunque a veces sorprendente. Dice tranquilamente "yo" (cf. p. 68, "yo lamento que" —"yo estoy de acuerdo con", p. 74). Se confiere un comienzo en la filosofía. ¿Por qué no? Este método de exposición no carece de inconvenientes. L. Althusser cree constatar el vacío. En verdad, hace el vacío. Omite las controversias latentes desde decenas de años y, sobre todo, omite decir quién ha ahogado las discusiones y cómo. Su obra, por este hecho, se sitúa mal. ¿Cómo empeñar la discusión sobre la alienación sin recordar que los filósofos de la era staliniana han rechazado ese concepto?; que otros marxistas, por otras razones teóricas, como Pierre Naville (*De l'aliénation à la jouissance*) han relacionado también ellos la teoría de la alienación a la juventud hesitante de Karl Marx, en provecho de una ciencia absoluta y de una filosofía materialista unida a esta ciencia, que se pretende totalmente positiva.

Tal exposición teórica está sometida a consideraciones tácticas. El "vacío teórico" es muy cómodo. Permite el silencio sin entrar en la conspiración de los silenciosos. De las tendencias y orientaciones diversas tomadas por el pensamiento marxista, Althusser dice poco. Solos o casi solos, los neostalinistas de Italia (L. Coletti, Pietranera) son citados elogiosamente. Conforme a una sólida tradición, L. Althusser "se autocritica" en tanto que staliniano sobre el pecho y la espalda de los otros (*Pour Marx*, p. 14, y *Lire le Capital*, t. II, p. 14). Stalin aparece como el Atila del pensamiento y, al mismo tiempo, como el único pensador. ¿Con qué derecho se pasa en silencio obras como la de P. Naville, mencionada más arriba, o de textos notables sobre la alienación (por ejemplo, *Banalité de base*, de Raoul Vaneigem, en *L'Internationale situacionniste*, nos. 7 y 8)? Por otra parte, ¿dónde se detiene el "vacío teórico"? ¿Cómo

tratar de la alienación sin aludir al libro de J. Berque: *Depossession du monde*, y, en consecuencia, sin discutirlo? ¿Georges Gurvitch no habría aportado a la comprensión de la sociedad y de la historia? Sobre la cuestión enteramente jerárquica y estructurada, en la cual sus elementos, sus diferencias, polarizaciones y contradicciones, son a la vez los aspectos y las obras (parciales) de la Totalidad, Georges Gurvitch ha reflexionado mucho. Estos conceptos parecen queridos a L. Althusser y a sus amigos. Es verdad que la ideología de G. Gurvitch —su filosofía— no coincide con la suya. El análisis de las tesis de G. Gurvitch habría podido convertirse para ellos en una buena experimentación de sus propias tesis. No, ellos hacen silencio. El procedimiento es por lo tanto más asombroso que, fuera del marxismo, se diría que, para L. Althusser, han ocurrido muchos acontecimientos intelectuales. Este marxista arriba a la lectura de Marx con un equipamiento pesado. ¿El estructuralismo va de suyo? ¿Se habría introducido en las costumbres del intelecto, si se permite decirlo, de modo que una explicación a ese propósito no tendría ningún interés? Se tiene la impresión de saltar del "vacío teórico" a una plenitud representada por el Dr. Lacan, por Cl. Lévi-Strauss y algunos otros. El estructuralismo ¿no tendría nada de una ideología? ¿Aportaría la ciencia, constituida acaso bajo la influencia de Marx, pero sin relación directa con el marxismo teórico y práctico? ¿Cómo una doctrina, que se halla "en el aire" hoy, y aún, de moda, no tendría ni soporte social ni portadores? ¿Con qué derecho someter una obra magistral, la de Marx, a los conceptos y criterios de una doctrina tal, arrancada por postulado a la ideología y a la crítica de la ideología, planteada como pura ideología?

Dicho esto, la problemática de Althusser no es para ser rechazada. La incoherencia y la contradicción en el seno de la teoría de las contradicciones, teoría que se debería sustituir por una coherencia y una práctica coherente en la realidad contradictoria como en la impotencia incoherente, esta situación, debida al marxismo oficial, se hace insoportable. En Marx se hallan muchas veces modelos científicos sacados de la química, de la fisiología, de las matemáticas, y transportados a su estudio de la sociedad burguesa. Itinerarios que exigen un examen crí-

tico. Por otra parte, la posguerra ha sido marcada por el existencialismo, del cual J. -P. Sartre ha escrito que únicamente las lagunas del marxismo oficial motivaban su existencia filosófica. Hoy el existencialismo está agotado. Por lo tanto, mientras haya vacío teórico, ello obliga a un retorno a Marx. ¿Para hallar qué en él? Los conceptos que permiten elucidar la sociedad en la cual entró Francia desde los años 1950-1960. Mientras haya "vacío teórico", es decir fenómenos sociales nuevos y todavía mal comprendidos, es preciso tomar los conceptos del marxismo y servirse de ellos. Es preciso ponerlos a prueba e intentar el análisis de las situaciones y fenómenos actuales: los resultados de la colonización y de la descolonización, la crisis de la historicidad (de la conciencia y de la ciencia histórica), la sociedad llamada de consumo, etc. Además, si se tienen en cuenta los aportes de determinada ciencia (la antropología, por ejemplo) no es preciso darles preferencia. La confrontación entre esos aportes y el marxismo no puede operarse en sentido único, sometiendo el pensamiento de Marx a esos descubrimientos. Si se tiene en cuenta la noción de estructura, ¿con qué derecho omitir el aporte capital de Marx mismo a su elaboración? ¿Qué es lo que justifica una actitud acrítica ante ese concepto y su generalización acaso abusiva?

La resonancia de los trabajos de Althusser y de su grupo suscita algunas reflexiones respecto de una sociología del conocimiento. *Se* (¿Quién? la generación ascendente entre los intelectuales llamados "de izquierda", a los que la ideología de la izquierda no contenta, con justo título) espera lo nuevo. De esta exigencia a la espera de una novedad insólita y paradojal, —aunque sin relaciones con un contenido y una práctica— no hay más que un paso. La innovación debe enmascarar, por una especie de excrecencia teórica, la ausencia de creación práctica y de apertura sobre la práctica política.

III. Sobre la "lectura" de Marx

Las palabras "Leer el Capital" que sirven de título a la obra colectiva escrita por L. Althusser y su equipo, deben tomarse literalmente. *El Capital* es un mensaje. Este mensaje

ha parecido claro, antes que la ciencia no descubra lo que quiere decir *hablar*, y *leer*, y *escribir*. El mensaje de *El Capital* parece entre tanto oscuro, de doble fondo, casi como un discurso del inconsciente (*Lire le Capital*, I, p. 15). Para descifrar ese mensaje, para decodificarlo y para que aparezca en claro, el pensamiento construye una clave. Entonces la lectura se hace "*symtômale*", es decir, liberadora, midiendo enteramente su separación, el *discurso latente* y el *discurso explícito* (*op. cit.*, p. 32 y ss.). Entonces, y así, surge la paradoja de una respuesta que no corresponde a ninguna cuestión planteada, o bien correspondiente a una cuestión planteada en otra parte. Por ejemplo, la cuestión de la eficacia "*de una estructura sobre sus efectos*" que nos conduce al umbral de la filosofía. Si intentamos "*avanzar algunos pasos aun en el espacio que acabamos de desembarazar*" (íd., p. 81). llegaremos a esta distinción, de la cual L. Althusser asegura que es fundamental: Marx considera la sociedad actual —y toda otra forma de sociedad pasada— a la vez como un *resultado* y como una *sociedad*. Ella es el resultado de la producción histórica, que funciona como una sociedad. "*Es a este segundo problema que responde la teoría de la estructura de un modo de producción*". Marx desde luego examina, según Althusser, el mecanismo que produce el *efecto de la sociedad*, efecto que los trabajos de la etnología y de la historia contemporánea han permitido estudiar de manera amplia y profunda (cf. íd., págs. 83, 84). Marx arriba así, según L. Althusser, a un "*efecto de conocimiento*", es decir, a un "*juego de las formas de orden en el discurso científico de la demostración*". Estas formas de orden constituyen la *diacronía* de una *sincronía* fundamental. La sincronía representa la estructura de organización de los conceptos de la *totalidad de pensamiento* o sistema. En vez de una totalidad leibniziana o hegeliana (la parte expresando el todo en una copresencia) tenemos una totalidad jerarquizada y estructurada por y en una combinatoria de conceptos, que define cada uno en función de su lugar y por su función en el sistema (cf. p. 87).

Detengámonos en el umbral del "espacio" que abre ante nuestros ojos el pensamiento de L. Althusser. Él lee a Marx con los conceptos elaborados en otra parte: por la teoría de la información y de la comunicación, por los estructuralistas, y él

extiende esos conceptos a una concepción del hombre y de la sociedad. ¿Por qué no? ¿Pero L. Althusser *lee* verdaderamente *El Capital*? El reflexiona sobre el concepto de *lectura* a propósito de *El Capital*. Si leyera atentamente *El Capital* a partir del primer parágrafo del segundo capítulo, descubriría algo. Primeramente, advertiría que el texto de Marx no se da como un mensaje a descifrar, sino como el desciframiento de un texto jeroglífico: el mundo de la mercancía. El producto del trabajo promovido (si puede decirse) al rango de mercancía y dotado de un valor de cambio, no lleva escrito sobre su frente lo que es. "*El valor de cambio hace más bien de cada producto del trabajo un jeroglífico. No es más que con el tiempo como el hombre busca descifrar el sentido del jeroglífico, a penetrar los secretos de la obra social a la cual contribuye; la transformación de los objetos útiles en valores es un producto de la sociedad, tanto como el lenguaje*". La mercancía es enigmática, plena de sutilezas metafísicas y argucias teológicas porque es "cosa social". La mercancía es un *signo*, el de una relación social disfrazada de objeto. Pero ella no es más que un signo, pues los signos son intencionales y arbitrarios. "*Desde que no se ve más que simples signos en los caracteres sociales que revisten las cosas . . . se les presta el sentido de ficciones convencionales, sancionadas por el pretendido consentimiento universal de los hombres*" (cf. *El Capital*, p. 86 y págs. 101, 102 del vol. I, trad. Roy, Ed. sociales). El mundo de la mercancía, escritura a la vez familiar y enigmática, esperaba su "lector". Aristóteles no triunfó al *leer* la forma "valor" (*op. cit.*, p. 73). El conocimiento teórico debía elaborar el lenguaje inteligible, es decir, la ciencia de esta práctica social, la venta y el cambio. Precisaba venir un día a hablar el lenguaje de la mercancía; pero esta lectura científica y este lenguaje conceptual no podían alcanzarse más que a través de una crítica radical de la mercancía, de su mundo, de su lógica, de su morfología, de su generalización en el capitalismo. Falta esto, más una crítica radical de los signos y de la significación, del lenguaje y de su relación con lo "real" que permite o no permite decir, leer, revelando lo esencial.

Marx no ha sido *lector* de los economistas, Smith por ejemplo, sino del mundo de las mercancías mal descifrado por

esos economistas (cf. *Lire le Capital,* t. I., págs. 20 y ss.). La reflexión de L. Althusser sobre los temas de la lectura y de la estructura, ¿no pasaría enteramente al lado de Marx? Podría pensárselo, tanto más que esas primeras páginas del *Capital* contienen una teoría muy precisa de la *estructura* de la mercancia en las *formas* del valor de cambio. Escribimos: x mercancías A = y mercancías B (20 metros de tela tienen el valor de un vestido). La tela expresa su valor en el vestido, este sirve de materia a esta expresión. El valor de la primera está planteado como *valor relativo*, el segundo funciona como equivalente. "*La forma-relativa y la forma-equivalente son dos aspectos correlativos, inseparables, pero, al mismo tiempo, extremos opuestos, exclusivos uno del otro, es decir, polos de la misma expresión*". Estos polos se excluyen y, por lo tanto, se incluyen en una reciprocidad.

En la cadena de las mercancías, la de la forma-valor generalizada (xA = y B = zC), cada pareja constituye la estructura elemental de esta forma. Es una polarización que encierra oposiciones, como en el imán; en cada eslabón de la cadena los dos polos opuestos "*se suponen y se excluyen recíprocamente*" (cf. p. 82, nota). La cadena de las mercancías comporta ese modo de relación de sus elementos articulados. Necesaria, esta relación no se basta. Remite al término de la serie infinita de las mercancías, a saber el oro, que resume y totaliza el conjunto de los elementos. Remite igualmente al trabajo con esos caracteres, en los cuales "*el trabajo es opuesto a sí mismo*" (cf. p. 61) a saber: individual y social, parcelario y global, cualitativo y cuantitativo, simple y complejo, etc.

Aunque las mercancías dan lugar al "comercio" y este término haya designado los cambios de palabras, de comunicaciones, de informaciones, y en consecuencia, toda forma de cambio, es imposible de *reducir* la forma mercancía a la categoría extremamente general del cambio. Es una forma específica, irreductible, nacida históricamente mucho antes de la reflexión sobre ella, reflexión que ha seguido "*una ruta completamente opuesta al movimiento real*", no habiendo comenzado más que con los resultados y la fijación del mundo de la mercancía (cf. *id.*, p. 87).

Louis Althusser deja el cuidado a P. Marcherey de leer

esos primeros parágrafos de *El Capital* y de exponer el "*proceso de exposición*", lo que "*dispone el movimiento riguroso de un saber*". Aquí, el lector constata algo curioso que no debería sorprenderlo. El texto de Marx es difícil, pero claro. Expone claramente a la vez la *forma* de la mercancía, su lógica, su encadenamiento, su generalización y su *contenido*: el trabajo social.

Explica claramente por qué ese "*mundo de la mercancía*" es oscuro: por qué la *forma* se distingue del *contenido* —porque el carácter social, es decir *formal*, tomado por el producto, no aparece como tal en la cosa. Ahora bien, la exposición a la segunda potencia —exposición de la exposición— por Pierre Macherey, se hace ostensiblemente oscura.

No aporta nada a la comprensión del "mundo de la mercancía", es decir, a la teoría de la mercancía, pero sí sobre las condiciones de inteligibilidad del objeto del conocimiento (cf. *Lire Marx*, p. 216). El autor de este estudio no utiliza solamente el concepto de *lectura*, sino aquel *de escritura* (p. 222). Aprendemos que Marx ha hecho el trabajo de un escritor "*con, por horizonte, la página de escritura*" (p. 223). Aprendemos también que "*el desarrollo de una exposición rigurosa se acompaña de la producción de su objeto*" (p. 218). Lo que debe sumergir a algunos lectores en la perplejidad. ¿Marx habría "producido" el concepto de trabajo social? ¿El de mercancía? No. Lo ha encontrado en sus predecesores, que los habían hallado en la práctica social, la de los comerciantes, la de la industria naciente. Construyendo el concepto coherente de una realidad contradictoria ¿Marx habría afirmado, como lo quiere P. Macherey, *que lo real es racional* (p. 219) porque, *en el concepto*, racionalidad y realidad se identifican? No. Estas son frases de un filósofo especulativo: de la ideología pura y simple. El concepto de la mercancía, según Marx, muestra el absurdo del mundo de la mercancía, identificado, es decir, aprehendido en su identidad, con la racionalidad invertida o abatida de la sociedad dominada por una clase, la burguesía, que lleva hasta su término la mercancía, el cambio y el valor de cambio, el dinero y el poder del dinero. La racionalidad inherente al trabajo, a su organización, a su división técnica, la burguesía se apodera de ella. La capta sirviéndose de la

forma tomada por el producto; la invierte a su provecho, haciéndose la razón resultado, y recíprocamente; consolida ese mundo trastrocado utilizando el derecho, las ideologías, esas *formas* añadidas a la primera, la del valor de cambio. El todo, acrecentando la producción mercantil, esto por supuesto, y extendiéndose "desmesuradamente", en tanto que medida del hombre, el mundo de la mercancía. La traducción de Marx en términos filosóficos no le agrega nada más que un estéril suplemento de abstracción. Se acaba en una *formalización* de segundo grado, que no elucida la *forma* presente "en persona" —como dicen esos filósofos— en el texto de Marx, sino lo oscurece. La primera elucidación teórica a añadir a esas páginas de Marx no puede provenir más que de una práctica: la limitación del mundo de la mercancía y del poder del dinero por la acción de la clase obrera revolucionaria. La problemática puede desde entonces enunciarse: ¿Cuáles son los países socialistas con la ley del valor, con el dinero (la moneda), con el mercado? ¿Han dominado ellos la ley del valor? ¿Cuál es el papel del mercado en una planificación centralizada o en una planificación democrática y descentralizada?

Contrapartida de este conjunto de problemas: ¿Dónde están los países capitalistas? ¿Cómo hacer para que el mundo de la mercancía, analizado de modo crítico por Marx y que parecía haber alcanzado en el siglo XIX su plena extensión, conozca un nuevo crecimiento? ¿Qué ha pasado en el neocapitalismo? ¿Qué hay de ilusorio y de fundado en la representación corriente de una sociedad de consumo?

En el punto en que estamos, vemos bastante bien el proyecto de L. Althusser. La sociedad burguesa, expuesta por Marx, constituye un todo jerarquizado y estructurado. La obra que la analiza y la restituye en su conjunto es también una totalidad estructurada. El orden de la realidad y el del conocimiento científico no coinciden, pero tienen una razón común. Ciertos términos aceptados, tales como "reflejo" o "contenido", no bastan para darse cuenta de esta relación. Así se plantea en términos nuevos un antiguo problema: el plan de *El Capital*, la relación, en la obra de Marx, entre lo histórico y lo económico. Consecuencia: se va a reconstruir *El Capital*. Presuposición: la respuesta a tal asunto, planteada en tal capítulo de

El Capital, se halla en otras partes; inversamente, una cuestión puede preceder de lejos una respuesta que llega sin aviso. Acordemos a L. Althusser ese postulado metodológico. Acordémosle que necesite retocar de arriba abajo *El Capital* para hacerlo inteligible. ¡Cuántas precauciones hay que tomar para legitimar los envíos de un texto a otro, para evitar los *impasses*, los malentendidos, los abusos de lenguaje! ¡Para no saltar por encima de los encadenamientos del pensamiento, así desmontado, para una "reestructuración"! Los colaboradores de L. Althusser no han evitado este error. "*Los precedentes expuestos han introducido ya el concepto central del modo de producción* (*Lire le Capital*, t. II, p. 189); E. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*)". Contrariamente a esta afirmación, el concepto central, en Marx, es el de *relaciones de producción*, que no se reduce a una combinatoria y a modos de combinación (cf. t. II, p. 152). En el pensamiento de L. Althusser y E. Balibar, la totalidad estructurada, a saber el *modo de producción*, tiende a sustituirse, en el nivel esencial, a la *estructura* sobre la cual la clase dirigente o las clases dominantes construyen las relaciones de propiedad (Droit), las formas políticas y las ideologías, superestructuras cuyo conjunto constituye la totalidad considerada. Los acercamientos, esbozados por E. Balibar, entre el método de Marx y el de Freud (*íd.* p. 237) aportan aún un ejemplo de traducción de los textos de Marx en textos más oscuros bajo el pretexto de esclarecerlos.

L. Althusser mismo no evita las trampas que se tiende. Desde el comienzo de *Pour Marx*, señala lo que denomina "*el efecto de sociedad*". Sin duda, deja en seguida de lado un hecho importante: todos los sociólogos, desde que la sociología existe, se han ocupado de este "efecto", a saber, la relación entre el "todo" y las "partes" en el conjunto social. La sociología no tiene otro objeto; su existencia, como ciencia, supone que la sociedad constituye un todo y que ese todo no se realiza ni en la psicología, ni en la antropología, ni en la historia, ni en la economía política, sino en la sociología. De Saint-Simon a G. Gurvitch, cada sociólogo se ha pronunciado sobre ese "efecto". Igualmente Marx, y de una manera precisa. "El efecto de sociedad, es primero *la autorregulación* económica de la sociedad burguesa, a saber la formación espontánea de tasas de provecho

medio por el juego de la concurrencia de los capitales y de los capitalistas. Las leyes y proporciones de la acumulación ensanchada funcionan ciegamente durante y después de las crisis. A esos mecanismos ciegos —en el capitalismo concurrencial— se sobreañaden el Código, es decir, las relaciones jurídicas elaboradas, más la acción del Estado, más la eficacia de las ideologías. Este conjunto de "niveles", de efectos y de impactos, cierra las fisuras, colma los huecos, se esfuerza por paralizar las fuerzas que operan la destrucción en el seno de la estructuración misma." ¿Esa sería la superposición de esos *niveles* que L. Althusser nombra, con un término tomado del psicoanálisis, *sobredeterminación*? (cf. *Pour Marx*, pp. 85 y ss.). Si es así, es bastante claro, pero esto no elucida el concepto de *nivel*. Si no, es oscuro.

Ahora bien, casi no se halla en los trabajos de L. Althusser y de sus discípulos un análisis actual del "efecto de sociedad", sino solamente consideraciones sobre este efecto, en términos generales y vagos (objeto, articulación, espacio, temporalidad, etc.): "*La estructura teórica propia de la economía política tiene entonces en la puesta en relación inmediata y directa de un espacio homogéneo de los fenómenos clasificados y de una antropología ideológica que se funda en el hombre, sujeto de las necesidades (el dato del* homo economicus*), el carácter económico de los fenómenos de su espacio*", escribe Althusser (*Lire le Capital*, t. II, p. 133). Esta antropología ¿de qué modo de producción es la ideología? ¿Qué relación guardan esta versión laboriosa, esta traducción de Marx en términos de filosofía sistemática, con el capitalismo concurrencial, con el neocapitalismo, con el socialismo?

El tratamiento de Marx por L. Althusser comporta una operación que él no señala. Se parece a la eliminación por la lingüística estructural del contenido del lenguaje, de la palabra, de los actos de comunicación, para no guardar más que su forma. Para hablar el lenguaje del rigor, la reducción operada por L. Althusser sobre Marx es homóloga de la *reducción estructuralista* por la cual F. de Saussure ha liberado la lengua como forma. Queda por probar que esta reducción, operada no sobre un fenómeno sociológico (el lenguaje), sino sobre una obra científica (la de Marx), no comporta una tontería y un

abuso. Sabiéndolo o no, L. Althusser postula "el principio de inmanencia' formulado por los lingüistas (R. Jakobson). Pone entre paréntesis eso de lo que cual habla Marx, para no ocuparse más que del discurso de Marx. Descartada la referencia se reduce a una función interna en el discurso (la función referencial de R. Jakobson), eso de que se trata no tiene más importancia ni interés. Se intenta un metalenguaje del marxismo o, más bien, del pensamiento dialéctico. Para el lingüista como para el algebrista, eso de que se trata no tiene importancia. Unicamente cuentan las relaciones formales. Esto no ocurre así para otros. La revolución del pensamiento que cumplió Marx ¿no comportaría la *interdicción* de tal procedimiento cuando se trata de la sociedad y de la posibilidad de una revolución, cuando se trata de los hombres, de su destino o de su libertad? Marx vuelve el pensamiento hacia el contenido, hacia las formas que existen en tanto que formas de los contenidos, y no hacia una forma destacada. La forma en el segundo grado, vinculada a la única reflexión filosófica —discurso sobre el discurso, metalenguaje— ¿no sería una ideología de segundo grado, esforzándose en disimular su carácter ideológico bajo el rigor (aparente) del sistema?

Hay en esta tentativa y en otras ideologías actualmente en curso, *un mito del rigor*. Se tiene horror al movimiento, se erige el equilibrio, la estabilidad en dogmas y en tipos de inteligibilidad. Se rechaza las transiciones y los estados transitorios en provecho de los estados estacionarios. El comentario sobre Marx por Althusser y su equipo sorprende primero, pero se deja rápidamente definir. ¡Es Heráclito visto, revisado y corregido por un eléata!

El lenguaje del rigor es una manera, un tono, una escritura. Se escribe en un tono decisivo: se imita el tono de las decisiones. Después de haber cortado bien, desmontado y remontado, se ordena.

Es un tono administrativo: cuenta rendida, relación de organización. ¡Se replicará que ya Stendhal y Balzac imitaron el Código civil! Sí, ellos querían, creían imitar el Código, es decir, el sistema jurídico de la sociedad burguesa; decían que lo imitaban. Sirviéndose de ese modelo, hacían algo muy diferente. Imitando el tono administrativo, el lenguaje del rigor se

arriesga de retomar "inconscientemente" las categorías de la burocracia y de consolidar sus cuadros, en una visión en apariencia "rigurosa". La burocracia queda, no obstante, aunque los hombres desaparezcan: las relaciones codificadas se mantienen en tanto que las cosas —aquí, los miembros de la sociedad— mueren. El sistema se perpetúa.

El rigor se convierte en perfecto cuando hay una formulación científica de lo que, por hipótesis, construye la ciencia: el entendimiento analítico. El entendimiento construye la ciencia y la ciencia se define como ciencia del entendimiento, de sus operaciones y de su capacidad operatoria. El pensamiento impersonal se instala en uno de los torniquetes fabricados por el pensamiento. El rigor es, entonces, el del pleonasmo y de la tautología.

IV. Sobre el corte, la articulación y la periodización

Le es indispensable al rigor aparecer como identidad racional del acto de conocimiento y del objeto conocido. Se forja sus procedimientos y sus métodos operatorios: el recorte y el montaje. No tiene otros, no quiere otros, no puede tener otros. Reproduce, así, la producción del objeto técnico: desmontable y vuelto a montar, participando de un doble análisis (funcional y estructural) pero de un solo tipo de inteligibilidad: el *Sistema*. La transición, de la que se entendió antes que tenía el contenido más rico y el *sentido*, se hace sospechosa. Se la sustituye con la separación. Se acentúan las discontinuidades hasta obtener cortes, epistemológicos o teóricos.

Ya los pensadores del stalinismo tenían la manía de los cortes, que no se dignaban justificar con una ideología adecuada, pero que ellos decretaban. Cortes, hasta rupturas, entre Marx y los "precursores": filósofos, teóricos del socialismo, economistas. Cortes en el interior del pensamiento de Marx, entre el período hegeliano y el período no hegeliano, el del materialismo. Cortes, hasta roturas, entre el marxismo y el resto del pensamiento, del conocimiento, de las ciencias. Lo que terminaba, entre otras implicaciones, en el rechazo de las obras llamadas de juventud de Marx. Durante un período, Marx no

era aún marxista. No había concebido el *sistema* filosófico-político-científico llamado oficialmente "materialismo dialéctico".[2]

L. Althusser, que finge tomar prestado de G. Bachelard la noción de corte, retoma el procedimiento, agravándolo. El pensamiento de Marx habría sido siervo hasta que se hace científico (*Pour Marx*, p. 25).

La discusión, como en tiempos del stalinismo, versa alrededor de la fecha. Alegremente se troza a Marx, su vida, su obra, su pensamiento, bajo el pretexto del recorte *temático* (cf. *íd.*, p. 27, etc.). De este recorte resulta una clasificación. La actividad del recorte va acompañada con una obsesión clasificatoria: se confunde *clasificación* —o *nomenclatura*— y *conocimiento*. Algunos tienen la manía de la clasificación, otros la de la medida y de la cantidad. Otros maníacos se consagran al recorte.

El funcionamiento de un pensamiento así se traduce por un dilema perpetuo, por un incesante: "¡Todo o nada!" ¿El joven Marx es ya todo Marx? Seguramente que no. Entonces, no es nada (*Pour Marx*, p. 49). Hay una *naturaleza última de la filosofía marxista* que se la aprehende o que se marra (*íd.*, p. 30). A la excesiva fluidez de las transiciones mal analizadas y las mediaciones mal comprendidas —que se elimina por hipótesis— se la sustituye con preguntas que solicitan respuestas por sí o por no. Procedimiento conocido, que releva de una ideología, la de la reducción de los "objetos" de conocimiento a un número infinito de funciones, de unidades elementales discretas, de combinaciones. Todo es sistematizado: la problemática, la temática, las categorías, las preguntas y las respuestas. Después de lo cual, las preguntas quedan en suspenso. Ninguna respuesta: *"Podemos formular, para concluir, un problema: ¿cuál es entonces la novedad del método de exposición seguido por Marx?... Porque, para medir la diferencia específica de este método, Marx lo llama siempre dialéctico, aunque ninguna de las connotaciones que hacen de ese concepto*

[2] Cf. entre cien textos: la "Nouvelle Critique", nº 87-88, julio-agosto 1957, págs. 228 y ss. *Du marxisme en France*, por Jean Kanapa, especialmente p. 235.

en Hegel un concepto preciso, no puede explicar verdaderamente el acto de exposición marxista". Así se termina el tomo II de *Lire le Capital.* En otros términos, al final de un millar de páginas, se advierte que no se sabe bien de qué se habla, ni quién ha hablado. Lo que aumenta la perplejidad. ¿Esta conclusión no habría tenido su "lugar" al principio de esos copiosos volúmenes? El método dialéctico, ¿hace confesión de su inconsistencia? ¿A causa de las ilusiones de los dialécticos? ¿Abandonaremos el proyecto de una teoría coherente de la contradicción? ¿Este proyecto es incoherente? ¿Vamos a rechazar a Marx con Hegel? O bien, ¿la dialéctica no ha sido evacuada en el camino por una metodología antidialéctica, encarnizándose en definir la dialéctica en términos de inmovilidad?

El recorte en "períodos" de la obra de Marx, de su pensamiento y de su vida, es fundamentalmente engañoso. Los filósofos stalinianos han admitido un "período hegeliano" para desembarazarse en seguida de las nociones que Marx habría recibido de Hegel: alienación, negatividad, totalidad. Admitían que un corte separaba el período hegeliano —filosófico, crítico, democrático avanzado— del período científico, comunista. No llamaban todavía a la separación corte epistemológico o articulación. La innovación de L. Althusser consiste en que él no admite más el "período hegeliano", sino un "período feuerbachiano" (*Pour Marx*, págs. 27 y ss.). Ahora bien, no hubo un período hegeliano porque no hay períodos en el movimiento que ha constituido el pensamiento marxista por ensanchamientos sucesivos, por integración de los elementos adquiridos en un conjunto cada vez más vasto, cada vez más próximo de la *praxis* y cada vez más crítico. ¿Cuál fue la relación entre Hegel y Marx, relación tan difícil de comprender, a propósito de la cual tanto papel ha sido ennegrecido? Un combate perpetuo. Un combate con el Pecado, el Ángel, el Demonio, el Dios, el Amo, el Propietario, el Amigo, el Enemigo, el Otro. Un combate revolucionario para arrancar a la enorme masa del hegelianismo, edificio simbólico de la sociedad existente, de su realidad y de su idealidad, de sus relaciones sociales y de su Estado, los materiales y medios "espirituales' indispensables para la renovación total.

Esta lucha encarnizada y siempre retomada en una unidad

siempre vuelta a poner en cuestión, comienza con la vida intelectual y política de Marx. Se intensifica después de una especie de *paro*, con los trabajos preparatorios de *El Capital*. Marx retoma la lógica hegeliana, concibe el trastrocamiento del sistema de Hegel y de su método dialéctico, caso particular del trastrocamiento de un mundo al revés. El combate dura aún treinta y cinco años después de los primeros encuentros. *La Critique du Programme de Gotha* (1875) continúa la crítica de la filosofía hegeliana del Estado y del Derecho. Hegel ha hallado un continuador, que adopta su idolatría del Estado: Ferdinand Lasalle. Ya agotado por la labor y la enfermedad, Marx se bate duramente contra este enemigo tan próximo, tan seductor, tan hábil, Ferdinand Lassalle, y contra su posteridad. ¿Entrevé la victoria, momentánea o durable, del "lassallismo" sobre el "marxismo", del socialismo de Estado sobre la teoría, fundamental para él, de la caducidad del Estado? Seguramente. La violencia del texto, la amargura subyacente, la angustia de las últimas líneas, lo dicen al lector atento.

Ahora el combate continúa: arrancar a Hegel, destruyéndolo, lo que puede incorporarse el pensamiento fundamental renovado, pero sin corte. Con la linterna estructuralista psicoanalítica entre las manos, los pobres ideólogos buscan mientras tanto la dialéctica perdida. Ahora bien, el movimiento y el método dialéctico, unidad y lucha, transición en acto, no se hallan ni en Hegel ni en Marx tomados aisladamente, sino en su enfrentamiento y su confrontación. Separarlos, es ya matar el pensamiento dialéctico.

¿Esta teoría carece de rigor? ¿Es demasiado dramática? ¿No conviene en un período que "desdramatiza" el lenguaje y la teoría? Acaso. Tiene una ventaja: vive. No es una simple puesta en forma de segundo grado, al nivel del metalenguaje.

Una tentativa de metalenguaje dialéctico, aplicado sobre el lenguaje dialéctico de Hegel y de Marx, zozobra inevitablemente en la abstracción desatinada. L. Althusser opone el *descubrimiento* a la *superación*, como opone el corte a la transición (cf. *Pour Marx*, págs. 75, 79). Marx no habría *superado* el hegelianismo; no habría procedido según ese concepto hegeliano. Hubiera descubierto la realidad, la historia real, la ciencia de lo real.

Aquí, L. Althusser es víctima de su propia puesta en perspectiva. No concibe la superación más que en el interior del lenguaje conceptual. ¿Marx no habría *descubierto la superación*, indicada por Hegel, pero cuajada y desmentida, en él, por la "síntesis"? Marx simultáneamente ha superado la filosofía alemana, el espíritu político francés, la economía clásica inglesa. ¿Por un eclecticismo o en una síntesis? No, por una crítica continua de esas mezclas de ideología y de conocimiento conceptual, mostrando sus límites, uniéndolos una vez rotos esos límites, en un movimiento fundado sobre el descubrimiento del movimiento revolucionario. La crítica radical dibuja, a partir de cada elemento limitado, el conjunto nuevo que nace. El esquema de Lenín, según el cual Marx alcanza la unidad de la más alta cultura y de la ciencia en Europa a mitad del siglo XIX, no es falso. Sólo necesita un afinamiento. No rechaza claramente el eclecticismo y la "síntesis" mostrando la importancia radical, es decir, lo negativo. La superación se produce en el pensamiento de Marx, introduciéndose en cada etapa un contenido tomado de la realidad (económica, social, política) a través de la crítica incesante de esta realidad. La superación no tiene lugar más que por esta doble operación: aprehensión de lo real, itinerario crítico.

Es verdad que el "joven Marx creyó en una superación total, en un acto histórico —la revolución total— de todas las alienaciones. No había aún *relativizado* el concepto de revolución. Procedía aún con una especie de impaciencia filosófica. Luego, especificó los dominios, particularizó el concepto de alienación, definió cada superación al mismo tiempo que el fin y el término de cada alienación. La alienación religiosa se acaba con la desaparición de la religión. La alienación política termina con la caducidad del Estado. La alienación filosófica desaparece con la realización de la filosofía. La abundancia pone fin a la alienación económica.

V. Sobre la alienación

El problema, hoy, no está en comprender el lugar de la alienación en la obra de Max; es saber si ese concepto particu-

larizado y especificado por Marx, extraído por él de la arquitectura hegeliana, permite aún definir las condiciones y situaciones para su fin (su superación). Toda otra manera de plantear el problema es escolástica. Se cae en las querellas verbales. La explotación de la clase obrera comporta, para Marx, una alienación. El proletariado se deja explotar tanto como desconoce las condiciones de la explotación y de su fin. Cree cambiar valores equivalentes (del trabajo contra el salario) cuando cede a los capitalistas un tiempo de trabajo productivo por una suma de valor de cambio superior al salario.

Esta apariencia, esta ilusión, son inherentes al modo de producción capitalista. Resultan de la extensión del mundo de la mercancía a la compra y a la venta de la fuerza de trabajo, extensión que permite y acompaña el establecimiento de las relaciones de producción capitalista. Únicamente el conocimiento científico de esas relaciones, a saber, el concepto de Plusvalía, elucida la situación del proletario como individuo y del proletariado como clase. Espontáneamente, el proletariado puede protestar, negar esas relaciones, rebelarse contra ellas; no puede transformarlas porque no las conoce. La fusión del conocimiento científico y del movimiento espontáneo de la clase obrera funda la práctica revolucionaria (Lenín). El proletariado, sobre el plano económico, queda prisionero del contrato de trabajo. Este aspecto contractual de las relaciones de producción capitalistas paraliza la conciencia espontánea. El obrero oscila entre dos actitudes: acusar al capitalismo de injusticia, de expoliación, aparecerse ante sí mismo como un esclavo; o querer una mejora de los contratos de trabajo.

Este desconocimiento constituye, en el siglo XIX, y aún en nuestros días una alienación ligada indisolublemente a la explotación. Reemplazar el concepto de alienación por el de la explotación, es una ilusión de lenguaje, que no agrega nada al conocimiento, sino, por lo contrario, disminuye la comprensión. El concepto de explotación, separado del concepto de alienación, se hace estrechamente económico. Con un lenguaje en apariencia más riguroso y más vigoroso, se repliega sobre el reformismo.

No se trata, por otra parte, de pedir al concepto de alienación lo que no puede dar. Imposible sacar de él una *explicación*

del capitalismo, una *exposición* de su formación, una estrategia de lucha política. Es un concepto limitado. Permite situar a grupos y clases en el interior de la sociedad burguesa, y también funciones y formas. Junto a la alienación del proletariado, ¿no está aquella de las mujeres, de la juventud, de los intelectuales? ¿No hay una alienación sexual, desde que el sexo aparece no como una capacidad creadora sino como una potencia extraña, hostil y peligrosa? ¿No hay alienación en y por el arte, en y por la técnica, como hay una alienación en y por el Estado? Esas obras de la actividad creadora ¿se erigen en potencias autónomas, siguen su trayectoria propia según sus exigencias e imponen un destino, un lugar de servir a la libertad dándole cuerpo? Es sólo en una interpretación filosofante que la alienación se define a partir de una "esencia" humana perdida, en términos de antropología, de vuelta hacia atrás. En Marx, la alienación se define en términos de *posibilidades.* Hay alienaciones, y cada alienación no se concibe más que por la *desalienación.*

La noción de la alienación no está solamente ligada a la del humanismo, que permite hacer práctica y revolucionaria disipando los nubarrones de la cultura burguesa liberal. Está, sobre todo, ligada al concepto de *apropiación.* Punto particularmente importante: en efecto, el predominio de la técnica tiende a borrar de la práctica y de la conciencia la apropiación, que se confunde con la maestría de la naturaleza. Es confundir la acción del *bulldozer* que rompe, nivela, destruye y que permite así construir de nuevo, con el plano de una ciudad que sería apropiación del espacio y del tiempo. La superioridad de la naturaleza material no puede confundirse con la *apropiación* por el ser humano (individuo viviente en sociedad) de su propia naturaleza: necesidades y deseos, espacios y tiempos en que él vive. Ahora bien, la sociedad contemporánea llega a esta disociación paradojal: dominación sobre la naturaleza sin apropiación de la naturaleza. Asimismo, alcanza un crecimiento económico sin desarrollo social. La solución de estas contradicciones, no es el retorno hacia atrás, hacia la época anterior, hacia el tiempo lejano en que la técnica no había tomado ese ímpetu. Es la idea de un programa que contempla el empleo de todas las técnicas en la vida cotidiana,

subordinándolas a las exigencias de la apropiación. Y esto, en particular, en la apropiación del tiempo y del espacio: lo que implica un urbanismo renovado, convergencia de las técnicas, de las artes, de las ciencias sociales, poniendo fin a su separación y a su autonomización. En Althusser y en los trabajos que él inspira, ¿dónde está la *apropiación*, concepto y contenido? Desaparece enteramente con lo concreto, en beneficio de la pura forma y de la reflexión abstracta (filosofante) sobre el concepto de lo concreto.

Con el concepto de alienación, se remite el humanismo a los *poubelles* de la historia; con el uso cultural de este término ("las humanidades") se rechaza la posibilidad de ciencias —el urbanismo, por ejemplo— que tienen en cuenta a los seres humanos. Con el humanismo cultural o cultivado con la alienación (cf. *Pour Marx*, especialm. p. 246) en provecho de la teoría purificada, L. Althusser rechaza la apropitción. ¿Qué queda del ser humano?

Antes de confesar o de reconocer el fracaso del *hombre* (monstruo de la naturaleza, animal fracasado, caricatura de lo divino . . .) es preciso mirar allí varias veces. ¿Qué va a decirse sobre las ciencias? ¿Lo Sobrehumano o el poder de la Técnica? ¿O lo absoluto del Sistema? Es bastante grave. Con la alienación, con el humanismo, caen también la idea de la felicidad y la de la libertad.

El concepto de alienación no puede evitar diversas dificultades. La voluntad de rehusarla, que se disfraza de teoría, significa que una experiencia histórica de la alienación se aleja: la que culmina con el fascismo. Otra experiencia histórica, la del terror nuclear, no llega más que a tomar forma teórica; se la elude. La lucha contra ciertas alienaciones —políticas o estatales, ideológicas— se atenúa. La relación de los grupos sociales, que son *objetos de decisiones*, con los grupos tecnocráticos, alcanzan raramente este umbral: la conciencia de una alienación.

Por otra parte, el concepto de alienación no tiene las propiedades que la ideología reinante reclama de los conceptos. No es operatoria. No permite ni clasificar administrativamente los casos y las gentes, ni obrar. Significa una acción posible. No designa una acción real.

En fin, ciertos teóricos estiman que las alienaciones se acumulan. Este efecto acumulativo tiende a borrar la conciencia de la alienación. En la sociedad llamada de consumo, la alienación se hace completa, y esta totalidad alienada —o alienación total— exige una nueva conciencia. En esta hipótesis, los ataques de L. Althusser contra la alienación y contra el humanismo, toman un sentido. Se prepara el advenimiento de una tecnocracia, etiquetada en caso de necesidad "socialista".

Hay entonces una problemática de la alienación. No podemos aquí tratarla en toda su complejidad y condensaremos las respuestas en algunas proposiciones:

a) Entre los conceptos que tienen una función metodológica y teórica en el pensamiento dialéctico, está aquel de la *inmediatez-mediación*. Es imposible dejardo a un lado. Las críticas ya mencionadas de L. Althusser contra la mediación forman parte de este plan que consiste en hacer imposible el movimiento dialéctico para reclamarlo, en seguida, a voz en cuello.

b) El concepto de alienación aporta una mediación *significante*. ¿De qué? De una totalidad virtual, para realizar activamente: la apropiación por el hombre de su propia naturaleza: cuerpo, deseo, espacio y tiempo.

c) El concepto de alienación es mediador entre las situaciones y condiciones humanas que él permite definir por su fin. Hay un doble aspecto: definir *las* alienaciones específicas y reunirlas concibiendo su fin. Este concepto no tiene entonces sentido más que por la acción práctica que contempla el fin de tal alienación particular y de la alienación en general. Significa una *posibilidad* (el fin de tal alienación) y un conjunto de posibles, la Revolución misma.

d) El concepto de alienación aporta así una mediación entre la filosofía, considerada como proyecto del ser humano, y su realización.

e) Las ciencias del hombre son, todas, parcelarias. Por lo tanto, cada una de ellas se pretende total, o *totalizante*. Cada conocimiento parcelario debe entonces acompañarse de su crítica. Una crítica radical de cada disciplina científica es aún más necesaria, si la ciencia considerada se pretende *operatoria*,

es decir, si ella tiene poder, en general por la intervención de un poder práctico, el Estado especialmente. Hay fenómenos económicos predominantes y no dominados de la economía capitalista (o neocapitalista). Hay una alienación económica: por el mundo de la mercancía, por el funcionamiento ciego o mal dominado de sus leyes —es decir, de las leyes del valor—, por el salariado. Hay igualmente un conocimiento científico de esos hechos. La ciencia arriesga consagrar la alienación correspondiente, en la medida en que se pretende total y busca de perfeccionar, sistematizándolo, al conjunto de los hechos a los cuales corresponde. El mismo razonamiento en lo que concierne a los hechos políticos, etc. El concepto de alienación está entonces ligado a la crítica interna-externa de las ciencias parcelarias. Mostrando las lagunas que persisten entre ellas o en el interior de cada una, las religa. Aquí, aún, permite el dibujo "en hueco", si puede decirse, de una totalidad virtual: el ser humano que no es ni económico, ni político, ni antropológico, ni psicológico, que no se define primero por la subjetividad filosófica —pero que se forma a través de esos múltiples aspectos y potencias. Es así como el concepto de alienación refuerza la crítica radical y el movimiento crítico inherente al conocimiento. Vuelve a dar un sentido al concepto filosófico de "negatividad" que, sin ese refuerzo, se pierde en consideraciones sobre la "negación de la negación". Retoma, transformándolo, el concepto de subjetividad. Esos movimientos complejos forman parte de las relaciones dialécticas entre las ciencias, que no bastan a determinar, eso por supuesto.

Si se pasa por encima de estas consideraciones, se llega a una teoría unitaria de la "ciencia", a un sistema teórico prematuramente unificado. Esta sistematización se pretende vigorosa y no es más que dogmática. Subestima la relatividad del conocimiento poniendo el acento sobre el sistema. Deja a un lado la situación real del conocimiento: la existencia de la división del trabajo, técnica y socialmente (institucionalmente) en el conocimiento científico. Se define entonces el "campo" científico por oposición al "*sistema temático de un campo ideológico*", es decir, por una estructura sistematizada al lado de otra estructura sistematizada. En esos "campos" y sobre todo en los campos de las ciencias, se olvida simplemente del todo

las lagunas, los huecos. Esos campos son tratados como plenitudes, como sistemas cumplidos. Es el neodogmatismo cubriéndose con este pretexto honorable: el rigor (cf. *Pour Marx*, especialmente págs. 188, 197, etc.). Según el neodogmatismo, hay uno y solo un Sistema teórico. Aunque según el pensamiento crítico radical, la teoría descubre múltiples sistemas, encastrados, nunca cerrados, aunque tendiendo siempre a cerrarse y pretendiendo cerrarse, chocándose, rompiéndose unos contra otros: a saber, los sistemas culturales, jurídicos, ideológicos, fiscales, administrativos, estatales, etc.

VI. Sobre la dialéctica

Hemos mostrado cómo L. Althusser evacua el movimiento dialéctico, cómo la "problemática" y la "temática", sistematizadas eliminan el método dialéctico. Se cuaja así el pensamiento en el sistema por un retorno hacia atrás hacia la filosofía pura, que se disimula bajo el repudio expreso de la "vuelta atrás" (*id.*, p. 190).

El proyecto, mal programado en L. Althusser, de un *metalenguaje* de la dialéctica, no se sostiene. O bien, se construye una metalengua, la de las máquinas, la de los puros lógicos; o bien, se queda en el interior del lenguaje reflexionando acerca de la "función metalingüística", es decir, que se construye un mensaje que tiene su eje en el código. En este último caso, se busca determinar y liberar el código del mensaje examinado, por una reflexión, un discurso sobre el discurso. Según este proyecto, se supone que la esencia de la dialéctica pasará bien "decodificada" en el metalenguaje, mostrándose allí en el estado puro. Habría que probar todavía que el movimiento dialéctico persiste en la operación. Ahora bien, es posible que precisamente el movimiento dialéctico *resista* y que no aparezca más que como *residuo*. La *sobredeterminación* ¿no vendría a punto para resolver, o para disimular, este problema? De las explicaciones bastante confusas que L. Althusser da en el lenguaje del rigor, resulta que la *sobredeterminación* designa "una cualidad esencial", la de una "*estructura no contradictoria*" (constituyendo un todo complejo, pero coherente) a la

cual es preciso atribuir una propiedad suplementaria, la contradicción (*íd.*, p. 215). La contradicción cesa entonces de ser "*au garde-a-vous en su rol y en su esencia*". ¿L. Althusser quiere decir con esto que la contradicción no es la misma en todas partes, que la contradicción lógica y la contradicción dialéctica no coinciden (lo que, en efecto, plantea problemas), que una contradicción en la sociedad medieval —y en el modo de producción feudal— tiene cualidades diferentes de una contradicción en la sociedad burguesa, en el modo de producción capitalista? Es una trivialidad. ¿Quiere decir que una contradicción no es más que un accidente en el todo estructurado que ella "refleja"? ¿Que su situación en el todo (un modo de producción, por ejemplo) caracterizada por tal "dominante" tiene más importancia que el hecho de ser contradictoria? Es una afirmación grave, pues tiende a evacuar a la dialéctica.

¡Cuánto más claro sería todo si L. Althusser desdeñara "hablar de cualquier cosa", de la mercancía y del mercado, del dinero, de la ley del valor, en lugar de discurrir sobre el discurso!

L. Althusser no desdeña sin embargo ejemplos e ilustraciones. Para elucidar su teoría, toma un texto de Mao Tsé-tung y se lanza otra vez en un discurso sobre el discurso. Sería mucho más interesante y convicente analizar y exponer la relación actual "ciudad-campo", es decir, "*ciudad mundial*" (crecimiento de los países industriales, absorción de la campaña por el tejido urbano) —*campo mundial* (extensión de la noción de campaña a continentes y regiones, ruina de los campesinos a escala de esos continentes). Estas relaciones son dialécticas, complejas. Constituyen un todo estructurado, jerarquizando y situando múltiples contradicciones. El análisis y la exposición de esta relación no pueden, además, intentarse sin conocimientos precisos: la teoría de la cuestión agraria en Marx y en Lenín, primero, y más, algunos datos actuales. Las conclusiones tendrían la mayor importancia. ¿Asalto final de la campaña mundial contra la ciudad mundial? ¿Empresa creciente de la ciudad mundial sobre la campaña mundial? Este es el sentido, o el no-sentido de los textos de Mao. En el curso de una controversia de este tipo, se sabría de qué se habla.

¿Podría continuarse sin un llamado a la *sobredeterminación?* Puede suponérselo. El único hecho de haber alcanzado lo *concreto político* garantizaría que se ha dejado la *dialéctica hegeliana* por la *dialéctica marxista.* Después de lo cual, podría ensayarse poner en forma las diferencias. L. Althusser comienza mal: por el fin, por la puesta en forma. Termina mal, por una formalización *pura.* Pone el carro delante de los bueyes, y no sale del mundo al revés, es decir, del mundo a trastrocar.

VII. La ciencia y la ideología

El conocimiento tiene por criterio la no-contradicción. Es, o se quiere, coherente. Se liga, entonces, históricamente y actualmente (diacrónica y sincrónicamente) a una lógica, a una reflexión sobre el pensamiento y el discurso. Resulta de ahí una cuestión ya antigua y siempre mal resuelta: ¿cuál es la relación del conocimiento científico con la contradicción en lo real y en el pensamiento, con el movimiento dialéctico en la naturaleza, en la historia, en la conciencia? Admitiendo esta terminología, ¿cuál es la relación entre la *forma* (rigor, coherencia) y el *contenido* (movimientos contradictorios múltiples, transiciones)?

Una solución fácil y falsa, es la de expurgar lo real de sus contradicciones planteando, suponiendo o presuponiendo que se construye así "el objeto" de la ciencia. Un "campo" tal, bien definido, bien propio, sin menoscabo ni residuo, sin contradicción y sin movimiento, estaría cerrado por todas partes. El pensamiento teórico se encerraría allí. Tendría o creería tener el Sistema.

Otra solución: no es más que en el *límite* donde el conocimiento puede alcanzar la no-contradicción. Tiende a ello, pero las contradicciones siempre renacientes se manifiestan, entre los hechos y los conceptos, entre los conceptos y las teorías, entre los conceptos teóricos y las ideologías. Lo que obliga perpetuamente a reconsiderar los hechos, los conceptos, las teorías, las ideologías. Resolver una contradicción pone a luz contradicciones nuevas.

La cuestión en verdad permanece: ¿cómo el conocimiento

no contradictorio de las contradicciones es posible? Aun virtual, esta relación debe legitimarse. Los lógicos no han podido responder, pues elaboran la forma pura, decantada de contenido y de movilidad. Se transportaban, por hipótesis, de este límite al infinito de una ciencia perfecta y acabada. Se situaban, así, a la vez al comienzo de la ciencia, de su presuposición, y al fin, dejando a los sabios las dificultades del camino.

La lingüística, ¿tiene alguna cosa que enseñarnos? Acaso. A condición de tener en cuenta conceptos fundamentales de la lingüística, y no de conceptos anexos mal definidos como el de "connotación" (cf. *Pour Marx*, p. 212, etc.).

La lingüística nos enseña que hay en el lenguaje tres niveles:

a) las unidades no significantes (signos no significantes: letras, fonemas);

b) las unidades significantes (las palabras, los monemas);

c) los supersignos (frases o agrupamientos de frases).

¿No puede decirse que hay también en el conocimiento científico tres niveles: los hechos, los conceptos, las teorías? Se articulan sin confundirse.

Los *hechos* serían así elementos no significantes. Sin embargo, ¿no llegan ellos cargados de significaciones, mezclados con conceptos, interpretaciones e ideologías? Es verdad, pero es preciso desnudarlos, reducir el hecho al hecho para buscar, en seguida, en qué conjunto articulado de hechos —en qué conceptos y en qué teorías— figuran los hechos señalados. Lo que exige un análisis crítico, descubriendo las contradicciones que no se manifiestan tanto entre los hechos como entre los conceptos, y sobre todo, entre las teorías.

¡Pero, se dirá, hay en el discurso diferencias en una coherencia, no contradicciones! Sin duda, pero la contradicción fundamental reside en el lenguaje mismo. Él dice y designa, en términos comunicables y coherentes, "realidades" contradictorias. Es *lógico* y *no lo es*. Es dialéctico pero solamente en su movimiento, por consiguiente, en el tercer nivel: el de los supersignos y de los sentidos. Fijado, aprehendido, no es más que forma. Inmovilizándolo, se lo reduce a los elementos congelados y desunidos: signos no significantes, unidades que no significan más que un concepto aislado. Asimismo, en la ciencia,

lenguaje afinado y lúcido, si se inmoviliza el movimiento, no se tienen más que unidades muertas y desarticuladas: los hechos, los conceptos, las teorías.

¿Estas indicaciones, no son enteramente satisfactorias? Es cierto. Determinan una orientación, impiden otra orientación, la que plantea como inteligible la inmovilidad.

L. Althusser se esfuerza en concebir la *ciencia* o la *teoría* como un cuerpo constituido, sin fallas, sin lagunas, definido por la coherencia y el carácter sistemático, por consiguiente, por la ausencia de contradicciones. Hasta él, se diría, hubo fallas; él las colma. En ese cuerpo unitario, a la manera de los lógicos, pero justificándose por argumentos estructuralistas, se transporta. La teoría es un todo, un sistema. El esfuerzo meritorio para pensar, sin contradicciones, las contradicciones del devenir es considerado como coronado de éxito, como recompensado y ya como acabado. El que no acepte el Sistema será clasificado como nominalista o como confusionista y pasatista. El lenguaje del rigor se impondrá con sus implicaciones y consecuencias: una especie de dureza y de ascetismo intelectualistas, un tratamiento de los "seres humanos" en objetos de ciencia que los reduce a esta "objetividad". En nombre de un "todo o nada" del conocimiento, se acepta el fetichismo del saber. Se elimina la relatividad del conocimiento y el examen crítico de los cuadros del conocimiento. Este fetichismo del saber, que se toma por la ciencia unitaria y sin falla, toca de cerca a la ideología tecnocrática. Corre el riesgo de proporcionarle un terrorismo justificado ideológicamente.

Es verdad que *El Capital* contiene una ciencia unitaria y global de la sociedad burguesa: del capitalismo concurrencial. Esta *teoría* (conocimiento teórico) se funda sobre la coherencia interna del capitalismo, sobre su autorregulación. Aunque ciega y espontánea, la ley del valor funciona como repartición de la capacidad productiva del conjunto social, reduciendo a los medios sociales los fenómenos extremos o aberrantes. Este carácter regulador de la ley del valor se anuncia desde los primeros análisis de *El Capital*, aunque no se lo haya puesto a la luz más que en un nivel global. El fenómeno total, es la mercancía, que se despliega, toma toda su extensión explicitando sus contradicciones internas. Ahora bien, la situación ha

cambiado desde hace un siglo. En el momento en que el capitalismo se transformaba, un inmenso sector se le ha escapado. Dos "sistemas" se enfrentan. La palabra *sistema* —que los designaría acaso de manera aceptable, si cada uno estuviera aislado— no vale gran cosa, en razón de sus interacciones. No menos queda cuando la totalidad está quebrada. Hay una voluntad de sistematización para cada "sistema", es decir, ideología sistematizada del sistema. Al mismo tiempo las ciencias de la realidad humana están diversificadas. La imagen de la ciencia unitaria descansando sobre *una* totalidad estructurada y jerarquizada, debe ser sustituida por una noción diversamente compleja: totalidad fragmentada, ciencias parcelarias mezcladas con ideologías opuestas, pero que han emergido en el curso de los conflictos que las marcan. La cuestión de la relación entre estas ciencias parcelarias ya la hemos planteado. Contentémonos con recordar que su carácter parcelario exige una crítica incesante de sus itinerarios. El "objeto" de la ciencia teórica no puede ser más que global. ¿Pero cómo concebir la totalidad sino restituyéndola a partir de una crítica radical?

En lo que concierne al pasado, Marx mismo nos ha mostrado cómo se produce un concepto. Él ilustra el movimiento dialéctico de "la emergencia" tomando la noción de *trabajo* (social). Emerge en el siglo XVIII, en *condiciones* determinables *a posteriori* y múltiples: división del trabajo muy adelantada, mercado global constituido por los cambios de los productos de esta división del trabajo, nacimiento de la industria, sociedad inglesa con sus luchas de clases y sus ideologías, etc. El concepto de trabajo social se formula entre los economistas, incompleto por otra parte, deteniéndose ante este hecho: la plusvalía. Después de lo cual, tiene un efecto retroactivo. Este efecto no se ejerce tanto en la filosofía y en la representación de su historia como en la ciencia. Las sociedades anteriores al capitalismo tuvieron trabajadores, pero ignoraron el concepto de trabajo social, suplido por las ideologías religiosas y morales de la pena, del castigo, etc. No supieron entonces cómo *producían*. El conocimiento de estas sociedades no puede elaborarse de modo coherente y despojado de las ideologías de esas sociedades, más que después del descubrimiento del trabajo social, es decir, del concepto. Tal concepto se adquiere sa-

liendo de la teoría del conocimiento, de la reflexión filosófica sobre el conocimiento. Se descubre y el descubrimiento, formado en la práctica social, es formulado por la reflexión científica. Después de lo cual, el pensamiento metódico procede por *recurrencia*. No pretende instalarse en el devenir, en la evolución, lo que arriesgaría mantener la filosofía de la historia criticando la historia de la filosofía. Tal *recurrencia* metódica no tiene nada de común con la vuelta atrás filosófica, búsqueda de una esencia perdida en la marcha. Las observaciones de L. Althusser (*id*., p. 51, etc.) no son falsas, y no obstante, parecen falsas, pues ellas confunden los itinerarios.

La ciencia unitaria que el estructuralismo de L. Althusser quiere constituir —y que llama "*teoría*"— está ligada a una noción estrecha de lo real. Elude o elimina lo *posible*, a saber, la exploración del campo de las posibilidades, o de las imposibilidades. La conciencia de lo posible, en la práctica, no es idéntica al conocimiento teórico de los posibles, no más que a las posibilidades de la conciencia. Una concepción de lo real que elude lo posible o lo separa de lo real arriesga estructurar lo real según códigos aceptados y ratificados sin crítica. El error metodológico fundamental de L. Althusser es quedarse en el interior de la forma y de las cuestiones formales, procediendo a una formalización sin haber elucidado la "forma" y su relación con el "contenido". Se mantiene así en el cuadro de una teoría de segundo grado del conocimiento, en lugar de meditar sobre los rumbos que permiten hoy adquirir conocimientos (por ejemplo, sobre los problemas urbanos, sobre la planificación de la cuestión agraria, sobre la del Estado y de la tecnocracia, etc.).

L. Althusser se esfuerza en establecer un corte entre la ideología y la ciencia. Ahora bien, si se puede separar la ideología de la ciencia, es distinguiendo claramente el *concepto* de la *representación*. Empleando perpetuamente la expresión "concepto ideológico" (por ejemplo, a propósito de la alienación) al lado de la expresión "concepto científico", L. Althusser reintroduce la confusión completa bajo la ilusión del rigor. El concepto, forma de un contenido, no tiene nada de ideológico. La ideología es la extrapolación, la superfetación, la inter-

pretación injertadas sobre los conceptos, mezclados a los mismos con representaciones limitadas y mutiladas de la práctica.

El lazo entre el concepto y la ideología no se rompe jamás, contrariamente a lo que afirma L. Althusser, que atribuye a Marx y a sí mismo este corte absoluto. La eliminación de la ideología por la crítica radical recomienza perpetuamente y prosigue en el curso de la elaboración conceptual. Tiempo después se hallan, hasta en los conceptos que parecían purificados y decantados, las huellas de la ideología.

Pero, ¿qué es la ideología? Según L. Althusser, es una parte orgánica de todas las totalidades sociales (cf. *Pour Marx*, p. 238). Esta tesis lo acerca a las teorías de G. Gurvitch, a quien no cita casi. No hay sociedad sin ideología. Puede ser. Pero la ideología, ¿no sería el elemento *totalizante* —que se pretende a la vez positivo, sistemático, apremiante— de las sociedades, que busca tapar las fisuras, disimular las lagunas, dar una representación coherente de los conflictos sociales, procediendo por extrapolación a partir de lo real? Marx ha querido destruir las ideologías por una crítica radical, pero esta radicalidad no era más que el costado teórico de la *praxis revolucionaria*. Únicamente la práctica revolucionaria da lugar a la crítica que permite la elección entre el concepto y la ideología, cuya separación completa no podría cumplirse más que en el limite.

El conocimiento científico tiene una forma elaborada: *el concepto*. Esta elaboración tiene relaciones estrechas con otras formas metódicamente y metodológicamente elaboradas: la lógica formal, la forma matemática. Los conceptos tienen *contenidos*, pero los contenidos pueden ser *formas*. Así el concepto de *mercancía*, formalmente elaborado por los economistas y por Marx, tiene por objeto —es decir, por contenido— la forma tomada por los productos del trabajo en una sociedad históricamente aparecida. La forma mercancía, en tanto que forma, tiene una estructura y una lógica internas; tiene también un contenido, el trabajo social, con sus determinaciones y su movimiento.

El conocimiento tiene, entonces, por dominio, las relaciones entre contenidos y formas, el devenir que produce, a partir

del contenido, esas formas y esas estructuras; luego las disuelve o las rompe.

La cuestión metodológica aún mal resuelta y la de la relación entre el pensamiento lógico, como conocimiento de los equilibrios, de las estabilidades, de las estructuras, y el pensamiento dialéctico, como conocimiento del devenir, de la disolución, de la destrucción y de la "reconstrucción".

En consecuencia, puede asegurarse:

a) que hay formas, cada una con su estructura, con un contenido, al cual la estructura asigna un cuadro (una lógica interna). Ejemplo: la mercancía;

b) que hay muchas formas pudiendo ser, el contenido de ellas otra forma (ejemplo: las formas jurídicas que elaboran relaciones de propiedad, forma tomada por las relaciones de producción. Lo que propone un movimiento dialéctico complejo, estructurado, sin fijación de los contenidos y de las formas);

c) que hay una *constelación* de formas (ideológicas, jurídicas, políticas) agrupamiento jerarquizado, pero de manera cambiante, constituyendo la estructura de conjunto de la sociedad —la superestructura— y comportando, por otra parte, una situación coyuntural que tiende a retocar la jerarquía, a poner en cuestión el equilibrio, a introducir estructuras nuevas.

¿Qué aporta la *sobredeterminación* de Althusser? ¿Esclarece la relación entre el nivel lógico y el nivel dialéctico, aquel de las estabilidades relativas y aquel de los movimientos generadores? ¿Explica el predominio de tales formas (la mercancía, el Estado, la ideología, el conocimiento) en tal coyuntura o en tal estructura estabilizada? No parece que esta imagen aporte un conocimiento. Todo lo más, indica un grupo de problemas. Es posible aún preguntarse si no cubre, compensándola ideológicamente, una operación *reductora*. Se comienza por *reducir* la movilidad en el equilibrio, el devenir en la estabilidad. Después de lo cual, es preciso volver, por "sobredeterminación" de la determinación mutilada, a la totalidad abandonada.

¿L. Althusser quiere decir que en el capitalismo, lo económico es dominante, superclasificando las relaciones personales? ¿Quiere decir que este privilegio se desplaza hoy en

provecho de la técnica? De acuerdo, pero, ¿cómo y por qué? Ésta es la cuestión esencial.

VIII. La praxis

L. Althusser tiene el mérito de intentar un análisis de la *praxis* en lugar de dejar este concepto en lo indefinido. Se plantea el problema: ¿cómo aprehender esta famosa praxis en su complejidad? ¿Cómo definir sus múltiples niveles, sus modalidades, sus distorsiones y divergencias, sus desigualdades, sus conflictos? ¿Cómo introducir en esta "realidad" multiforme una unidad conceptual?

La cuestión es tanto más apremiante cuanto que se le ha dejado perder distinciones muy bien marcadas en las primeras obras, llamadas de juventud, de K. Marx. Este distinguía la actividad *práctico-sensible* (la construye el mundo de los objetos, productos y obras, agregados por la sociedad a los objetos de la naturaleza, modificando la realidad dada) y la actividad *práctico-crítica* (que se ocupa de las relaciones sociales, las examina y quiere modificarlas). Asimismo, distinguía la acción práctica que *modifica* la naturaleza material, la que apropia al ser humano su propia naturaleza, la que elabora y consolida la *propiedad privada* (de las cosas, de los productos y de los medios de producción).

L. Althusser no retoma esas distinciones. Introduce otras, por ejemplo: la *práctica ideológica*. Se trata evidentemente de comprender cómo y por qué una ideología (la religión, por ejemplo) se hace actuante. Ahora bien, las palabras *práctica ideológica* designan el problema, lo clasifican, sin resolverlo. Incontestablemente, las grandes ideologías nacen de una práctica existente y de una totalidad en formación; por ejemplo, el capitalismo concurrencial y su expresión: el individualismo; ellas pueden reinvertirse en la práctica, tendiendo así a perfeccionar y a justificar al mismo tiempo la totalidad considerada.

Para cumplir estas tareas fijadas por los grupos dominantes (clases o fracciones de clases), las ideologías disponen de dos medios: uno, de persuasión y el otro de restricción (el len-

guaje, las instituciones). Nunca, con todo, la ideología llega a terminar esta tarea. Si lograra llegar ahí, la sociedad, de la cual es ella la ideología, se cerraría; se constituiría en una totalidad cerrada. ¿Por qué esta impotencia benéfica de las ideologías? Hay una sola respuesta: porque la práctica resiste, porque pone obstáculos a ese proceso, porque las contradicciones aparecen en el interior de la ideología considerada, entre ella y otras ideologías, entre ellas y las relaciones sociales o las fuerzas productivas.

El término *práctica ideológica* no elucida esas situaciones históricas. Unicamente el análisis concreto de la formación y de la eficacia de esta ideología puede afinar el concepto de práctica social y el de la ideología.

¿Qué es la *práctica teórica* y la *práctica no teórica* de la que constantemente hace mención L. Althusser? La práctica no teórica, ¿sería el empirismo? Pero hay muchos empirismos: el de los administradores realistas, el de los políticos de profesión, el del sabio experimentalista. ¿Este empirismo no es más aparente que real? ¿No contiene siempre o casi siempre, salvo en el caso límite de una "justificación" de la actitud experimental, elementos teóricos mal definidos, presuposiciones, referencias mal cumplidas de los cuadros conceptuales o sociales, en dos palabras: la ideología subyacente?

En cuanto a la práctica teórica ¿es la del sabio, del economista planificador que utiliza un utilaje conceptual? ¿Del tecnócrata, en consecuencia? La aplicación de una ideología elaborada, conceptualizada, ¿libera de la "práctica teórica" o de la "práctica ideológica"? ¿Solamente sería esa la actividad revolucionaria que merece esta denominación? ¿Cuál? No se advierte bien la relación entre la *práctica marxista* (cf. *Pour Marx*, p. 165) y la *práctica teórica* (cf. *íd.*, p. 186). ¿Identidad? ¿Analogía estructural? ¿Convergencia? ¿Diferencia inteligible o confusa? ¿Dónde se inserta la acción práctica engendrada o legitimada por la teoría? ¿A qué nivel?

Estos términos son etiquetas clasificadoras sobre problemas que ellas designan, pero que no contribuyen casi a formular, y aun menos a resolver.

Conclusión

Se ha intentado juzgar severamente este ensayo de reconstrucción sistemática del marxismo. ¿No sería una especie de "grado cero" del pensamiento marxista? ¿Un marxismo helado, despojado de capacidad crítica, de estilo y de pasión? L. Althusser no ha introducido solamente en la lectura de Marx conceptos venidos de afuera (los de estructura, de recorte, de cortes, de ordenamiento y de compostura, etc.); ha seguido una moda. En todos los dominios, se "desdramatiza", lo que elimina todo calor, llamado lirismo o romanticismo por las necesidades de la causa, con una fuerte acentuación peyorativa. Con este calor se escapa el pensamiento dialéctico. ¿Qué queda? Un sistema constituido por ordenamientos conceptuales bien compuestos. El marxismo está allá, ante nosotros. Los huesos, despojados de carne por un hábil anatomista, han sido desarticulados, desmontados, y luego vueltos a montar teniendo cuenta cuidadosamente de las articulaciones. ¿Este es el pensamiento de Marx? Es un esqueleto, lo que podría preparar un neodogmatismo, munido de un dogma helado. equipado de "rigores" fuertemente legitimados. Esto corresponde acertadamente a un ascetismo intelectualista cuya ideología reina por encima de la sociedad llamada de consumo, y que la cubre, consumiendo él mismo sin peligro.

Hay más aún. De todos lados, en todos los dominios, se intenta un *metalenguaje*, el de la literatura, el de la imagen, el de la música, etc. Discurso sobre el discurso. Este metalenguaje seduce y engaña. Vemos en la obra de L. Althusser una tentativa de metalenguaje marxista. ¿Tentativa injustificada? No, en la medida en que el marxismo se estanca, se diluye en consideraciones sin forma, se compromete en "diálogos" sin fin, pierde sus contornos y su capacidad ofensiva. Pero la respuesta a esta disolución no vale mucho más. Recu*rrir al rigor aparente del metalenguaje agrega a las dificultades internas del pensamiento marxista, la "sobredeterminación" de las dificultades inherentes a esta empresa. El discurso sobre el discurso, con su firmeza ilusoria, no es más que una* evasión hacia adelante.

FORMA, FUNCIÓN, ESTRUCTURA EN "EL CAPITAL" *

I

En Marx, en el pensamiento marxista, hay una concepción fundamental del devenir (que se aproxima expresamente, en el pensamiento occidental, al filósofo griego Heráclito, retomado y ahondado por el filósofo alemán Hegel). En esta concepción, el devenir no tiene nada de informe. No es el caos. Tanto en la naturaleza como en la sociedad y en el conocimiento, el devenir histórico crea "seres", unidades estables, entidades que se mantienen porque están dotadas de un equilibrio interno. Con todo, para Marx como para Hegel, estas estabilidades no tienen nada de definitivo. Estos equilibrios no son más que provisorios. Estas estructuras no son *momentos* del devenir. En esta orientación del pensamiento, Marx va más lejos que Hegel, amarrado a la constitución de un sistema filosófico y político definido y definitivo. Pero resulta que para Marx es la génesis la que hace la inteligibilidad. Así, desde el principio de *El Capital* (I, II, II), Marx anuncia que va a hacer lo que la economía burguesa no ha intentado; va a proporcionar la *génesis* de la moneda y del rol del dinero en la circulación de las mercancías. Si el conocimiento reencuentra una estructura y el análisis, tiene por finalidad mostrar cómo se ha formado esta estructura: cómo el devenir y la historia la han creado. Poner el acento sobre la estabilidad, sobre la *permanencia, es lo contrario del método marxista. En el devenir, hay estructuras que se constituyen; luego el devenir disuelve gradualmente o quiebra bruscamente las estructuras*

* "L'Homme et la Société", nº 7, 1er. trimestre de 1968.

que ha creado. Pero la disolución o la ruptura de los equilibrios momentáneos, la *desestructuración*, no viene sino *después* de la constitución de las estructuras. Es en el seno de los equilibrios, en el corazón de las estructuras, que obran desde el principio las fuerzas que las disolverán o las romperán, que producirán la desestructuración. Por ejemplo, desde el principio de la era feudal, en Europa, hay ya una fuerza que la impulsará: la mercancía, el comercio, el cambio de los productos, el valor de cambio. Otro ejemplo: desde el principio del capitalismo concurrencial, hay ya en él, en su seno, las fuerzas que lo arrastrarán a su fin, a saber, la tendencia a la concepción monopolista, por una parte, y por otra, la clase obrera con sus capacidades de acción económica y política. Así, la desestructuración opera en el seno de las estructuras, desde su nacimiento, antes aun de su plena y entera madurez. Jamás las estructuras pueden consolidarse y afirmarse. Lo negativo opera y trabaja en el corazón de lo positivo. Lo posible no es exterior a lo real, ni el porvenir a lo actual; son ya presentes y actuantes. Esto es lo que hace la historia. En la sociedad como en la naturaleza, hay *gérmenes* que contienen el porvenir, *virtualidades* que se desempeñan según las coyunturas. La presencia en lo real y en lo actual de esos gérmenes y de esas virtualmente no tiene nada de misterioso. No es un metafísico quien lo afirma, ni un filósofo puro. Es un sabio, Marx. Él ha tenido en cuenta los elementos de lo real en su *totalidad*. El método *dialéctico* se pretende más poderoso y más penetrante que aquellos que retienen sólo una parte de lo real: el *empirismo* (que no ve más que los hechos y acaba por no asir más que un polvo de constataciones) o la inteligencia *analítica* (que alcanza los elementos y los recorta en lo real, pero deja huir el movimiento y la totalidad).

A pesar de la influencia considerable del pensamiento marxista en Francia, esta concepción no ha sido nunca asimilada por completo. Las tradiciones ideológicas que han favorecido en Francia la introducción del marxismo les han limitado la comprensión. Se ha interpretado en términos cartesianos el método dialéctico y los conceptos que le están ligados. Es así como la concepción del devenir que pone en relaciones dialécticas (es decir, conflictuales y contradictorias) la estructuración

y la desestructuración, las estructuras y las coyunturas, está disociada. Por un lado, J. -P. Sartre retiene la visión del devenir histórico, pero intenta unificarla a partir de una búsqueda concerniente al *sujeto* o los *sujetos* de la historia. Parte del "cogito" cartesiano, más o menos modificado y representado como "existencial" para comprender la historicidad. No llega a ella. En la *Critique de la raison dialectique*, J. -P. Sartre se dice y se cree continuador de Marx. Coloca su propio existencialismo entre las ideologías. En verdad, renuncia al existencialismo en provecho del marxismo sólo para concebir al marxismo de una manera existencialista. Para él, los "sujetos" individuales y colectivos, las *conciencias* tienen una gran movilidad; sus intenciones, sus emociones, sus objetos y objetivos, cambian sin cesar. Estudiándolas, no abarca la historia de una manera profunda con relación a Marx y a los marxistas, pero aclara de modo nuevo e interesante los pequeños grupos actuantes en la historia: las "intersubjetividades". Ahí se detiene esta obra, por lo demás inconclusa.

En cuanto a Claude Lévi-Strauss, cabeza del estructuralismo en Francia, se pretende también continuador de Marx. Paradojal afirmación. En efecto, Claude Lévi-Strauss llega a negar la historia, en el mismo libro en que se proclama intérprete del marxismo: *La pensée sauvage*. Sus discípulos y partidarios van todavía más lejos en este sentido. Liquidan el devenir y la historicidad. La historia no es más que una ilusión, una apariencia. Las emociones, las pasiones, la *subjetividad*, creen cambiar. En verdad, el intelecto queda idéntico a sí. "El hombre" ha sido siempre el mismo. De tal manera que no es más útil hablar del "hombre" que de "la sociedad", Es del intelecto de lo que se trata. No hay más que estructuras mentales y sociales, invariantes. Que se trate del lenguaje, de la familia, de la nomenclatura de las realidades naturales, de la ciudad, de la sexualidad, se hallan en todas partes las mismas huellas características, los mismos elementos significativos. Solamente varían las combinaciones de esos elementos. Más precisamente, entre las combinaciones de los elementos, algunas son aquí seleccionadas y allá excluidas. Así, determinadas combinaciones de sonidos (fonemas), según la fonología, constituyen una lengua con su estructura propia, estando excluidas

otras combinaciones, que entran en una lengua diferente. Otro ejemplo: todas las sociedades, culturas y civilizaciones implican una invariante fundamental. la prohibición del incesto. Todas implican una clasificación de los parentescos. Otro ejemplo aún: en todas partes, en toda sociedad, hay comunicaciones, lenguajes, cambios de información. Esos rasgos bastan para definir las estructuras. Lo inteligible es, en último análisis, lo permanente.

Aquí no es cuestión de retomar el conjunto de la controversia sino de responder a la cuestión planteada: "¿En qué medida y cómo Marx ha utilizado la noción de estructura?" Vamos a demostrar que Marx emplea tres nociones fundamentales: la de la *estructura*, la de la *forma* y la de *función*. Las utiliza con el mismo título, poniéndolas en un pie de igualdad. Además, utiliza otras, por ejemplo la de *nivel*. El privilegio acordado, a una noción, la de estructura, la de función, la de forma, tienen consecuencias graves. Las otras nociones se borran en provecho de aquella que se ha preferido. Los instrumentos del pensamiento y el pensamiento mismo se empobrecen. Se opera una *reducción* del conocimiento que lo mutila, haciéndolo unilateral; no logra coger más que una parte de la realidad. Al mismo tiempo, se *extrapola* a partir de la noción privilegiada. Se pasa de la parte al todo, de lo relativo a lo absoluto. Esta operación de doble aspecto, *reducción-extrapolación*, lleva a una ideología en el sentido de Marx. El funcionalismo es una ideología. El formalismo es una ideología. El estructuralismo es una ideología. Con el funcionalismo, se oscurecen las formas y las estructuras; su análisis se empobrece; más aún: en el funcionalismo, las funciones aparecen menos claramente que cuando el pensamiento las analiza sirviéndose también de los conceptos de forma y de estructura. Lo mismo puede decirse para las estructuras en el estructuralismo, para las formas en el formalismo.

Con todo, las dificultades no están enteramente resueltas ni superados los obstáculos. En efecto, Marx no ha dejado una metodología. Siempre quiso condensar su método dialéctico en una exposición manuable; no lo hizo. Es preciso entonces un profundo estudio de su pensamiento para despejar los conceptos, mostrar el empleo y sobre todo exponer el movimiento. Una

exposición sobre el método y los conceptos de Marx traicionaría su pensamiento si rompiera el movimiento del mismo. El movimiento quedaría incomprendido si se lo quebrara aislando la metodología, separándola de lo que se formó antes del empleo metódico de los conceptos, en Marx, en su obra científica, y sobre todo en *El Capital* (1867). Antes de la elaboración teórica que figura en las obras llamadas económicas, es decir, en sus primeras obras, Marx elabora la idea de la Revolución, es decir, una transformación radical de la sociedad. Esta transformación pondrá fin, según él, a todas las alienaciones del ser humano, a todo lo que detenga el desarrollo del ser humano, considerado como ser social, impidiéndole expandirse. Esta transformación no puede cumplirse por un decreto filosófico. Supone condiciones teóricas y prácticas. En la teoría (conocimiento) supone una crítica radical de la sociedad y de la realidad existentes. La palabra "radical" significa: lo que va hasta las raíces, hasta el fundamento. En la práctica, supone un grado elevado del poder del hombre social sobre la naturaleza, un nivel elevado de crecimiento de las fuerzas productivas de la sociedad. Esto exige igualmente la acción revolucionaria de una clase social; Marx muestra que únicamente la clase obrera puede cumplir esta misión histórica.

Cuando él estudia de manera crítica la economía política, y utiliza metódicamente los conceptos mencionados (estructura, forma, función) es para demostrar científicamente la posibilidad de la revolución. Es para mostrar que hay *unidad* entre el revolucionario y el sabio. Quiere así demostrar que hay unidad entre el lenguaje y la vida social ordinaria, el del conocimiento, el de la actividad revolucionaria. Entre teoría y práctica, para Marx, hay unidad no lógica sino dialéctica: diferencia, a veces conflicto, pero en la unidad.

II. Estructura del devenir (esquema diacrónico)

¿Qué es un modo de producción para Marx? Estas palabras designan una sociedad caracterizada por *relaciones sociales*, dominadas éstas por *relaciones de producción.* Estas, por

una parte, tienen por condición una cierta división técnica del trabajo, una organización de las relaciones de la sociedad considerada con la naturaleza material, en una palabra, un cierto nivel de las fuerzas productivas. A esta división *técnica* del trabajo, las relaciones de producción agregan una división *social* del trabajo, es decir, funciones de mando, de conocimiento, de gestión. A la acción de la sociedad sobre la naturaleza se superponen las formas de acción de los seres humanos unos sobre los otros en el seno de esta sociedad. Las relaciones de producción se definen entonces a partir del doble aspecto de la división del trabajo, es decir, funciones de mando, de conocimiento, de nivel de las fuerzas productivas ellos mismos son las condiciones de relaciones sociales muy complejas. Las relaciones de producción definidas tienden a formar un conjunto social dotado de una cohesión y de una coherencia internas, constituyendo una totalidad: el *modo de producción.* Marx distingue: el modo de producción asiático, la comunidad primitiva, la esclavitud, el modo de producción feudal, el capitalismo, el socialismo. Por razones que no examinaremos y que él no expresa claramente, Marx mismo dejó de lado el modo de producción asiático. *El Capital,* en efecto, se limita a la historia de Europa, estudiada sobre todo a partir de Inglaterra y de su notable crecimiento económico en el curso del siglo XIX. Sea que Marx reserva para el porvenir el estudio de producción asiática, sea que lo considere como una línea distinta para el desarrollo histórico, se contenta deliberadamente con indicaciones sumarias. Su esquema histórico es pues el siguiente:

comunidad primitiva → *esclavitud* → *feudalismo*
→ *capitalismo* (de donde saldrá el socialismo).

Explicitado apenas, este esquema de estructura apela a las reservas y suscita problemas, que Marx a veces ha planteado sin resolverlos. En primer lugar, este esquema versa sobre la *exposición* de los resultados de la investigación marxista. Esta investigación misma, es decir, el *movimiento del conocimiento,* parte de lo actual para remontarse al pasado. El método es *regresivo* antes de ser *progresivo.* La reflexión esclarece la

historia a partir del presente. Así, el modo de producción feudal se descubre como condición histórica del capitalismo, en Europa. Fue lo que no es más el capitalismo. En el modo de producción capitalista predomina la economía política. Lejos de explicar todo por lo económico, lejos de formular un determinismo económico, Marx quiere mostrar que la determinación por la economía data del capitalismo y la caracteriza. Es la burguesía quien ha constituido, para beneficiarse de él, el primado de lo económico. Es verdad que el modo de producción feudal tenía una actividad productiva; la producción agrícola (con una división del trabajo y una organización propia) jugaba un rol importante. Y no obstante, lo que caracteriza esta sociedad son las *relaciones personales de dependencia.* Todas las relaciones sociales "aparecen como relaciones entre las personas" (Cap. I, I, IV). Las relaciones entre las cosas entre las cuales figura el dinero están subordinadas a las relaciones personales. La sociedad es entonces opresiva pero *transparente.* La forma más natural del trabajo, es decir. el trabajo de la tierra, es también una forma social (*Id.*). Entonces la sociedad capitalista es una sociedad no transparente ¿Por qué? Porque las relaciones entre las personas pasan por las cosas, y por la relación entre esas cosas: la mercancía, el dinero, el capital. Más compleja, más desarrollada que la sociedad feudal, la sociedad capitalista desde el principio es opaca y contradictoria, hasta en eso que hace su coherencia. El análisis descubre esos rasgos característicos remontando a partir del presente en el tiempo (regresivamente), luego siguiendo el génesis del presente (progresivamente).

Y mientras tanto, ¿dónde, cómo, en qué condiciones ha existido plenamente tal modo de producción, por ejemplo el modo de producción feudal? ¿Se alcanzó su mayoría y su madurez? ¿Cuándo y cómo pudo constituirse en una totalidad? ¿Con una entera cohesión? En lo que concierte al capitalismo concurrencial, Marx no duda. Es en Inglaterra, en el curso del siglo XIX, que se despejan y se afirman los rasgos esenciales de este capitalismo. Por el modo de producción feudal, no se pronuncia. Acaso, deja este cuidado a los historiadores. El concepto marxista del "modo de producción", ¿no correspon-

dería a alguna realidad históricamente cumplida? ¿Sería construida? ¿Se necesitaría concebirlo como un *tipo ideal* en la acepción de Max Weber? ¿O bien, por lo contrario, conviene verificarlo por la investigación histórica, hacerse un criterio y buscar el lazo y el momento en que se aproximan?

También es posible que estos problemas sean falsos problemas. Para Marx, no hubo jamás en la historia más que *tendencias*, siempre combatidas por tendencias contradictorias. Acaso la tendencia a la constitución de un modo de producción está siempre a la caza de lo que sobrevive del pasado, por un lado, y por el otro, a los gérmenes del porvenir.

De manera que se pretende demasiado cuando se exige que muestre el pleno cumplimiento de un modo de producción, con todos sus caracteres. A Marx le basta mostrar la *tendencia.* Para él, las transiciones son más profundas, más reales, más verdaderas que las estructuras. Por lo demás, si se pone el acento sobre la estructura, por ejemplo sobre la del modo de producción feudal, no se halla más, ni realizada ni realizable. Es una abstracción en estado puro. Y si la historia había aquí y allá hecho entrar en la realidad social tal estructura, totalidad plena y cumplida, plenamente coherente, ¿cómo esta historia habría tenido fin? En efecto, ¿cómo poner fin a una estructura *plenamente coherente*?

Para Marx, si hay estructuras constituidas, por la historia, y si hay estructura de la historia, no hay jamás discontinuidad absoluta. Por debajo de las discontinuidades relativas, hay continuidades también relativas. Y primero, el crecimiento relativamente gradual de las fuerzas productivas. Lo que no quiere decir que no haya períodos en que este crecimiento se acelere (invención o adopción de técnicas nuevas, perfeccionamientos más rápidos en la división y la organización del trabajo) y otros en que disminuya. Este contenido y esta base de las relaciones sociales no pueden definirse a partir de las estructuras de estas relaciones. Mucho más: tienden siempre a desbordar las relaciones sociales, a retocarlas o a romperlas. Una estructura social coherente no se mantiene más que frenando las fuerzas productivas o adaptándose a su crecimiento. Es por

la base, es decir, por debajo, y por su lado más malo, oscuro y grosero, que cambian las sociedades. No cambian por lo que tienen de bello o de bueno: las obras, el arte, el pensamiento, la filosofía. Por lo contrario: se mantienen por esas *superestructuras*, brillantes y a veces magníficas. Tal es el drama de la historia.

No obstante, a través de estas transformaciones, las formas persisten y marcan así la continuidad histórica. Entre esas formas que persisten no cambiando más que gradualmente, sin relación con el modo de producción, citemos en primer lugar la *lógica formal*. Esta nace en el modo de producción esclavista (con Aristóteles, en Grecia) y se perfecciona durante el período feudal y el capitalismo. Lo mismo ocurre con el Derecho, nacido en Roma. En cuanto al *lenguaje*, si se transforma, es según leyes específicas. En fin, el cambio de *mercancías* y el valor mercantil como forma, existen en germen desde la más simple confrontación de las actividades productoras y de los trabajos en una ciudad primitiva. No olvidemos la filosofía y el pensamiento dialéctico, ligado a la lógica y a la crítica por los filósofos de las insuficiencias de la pura lógica. La filosofía, también, atraviesa los modos de producción.

Además, en toda sociedad organizada, sabemos ya que hay una organización de las relaciones con la naturaleza y organización de las relaciones entre los seres humanos (individuos y agrupamientos parciales) entre ellos. Lo que constituye dos grupos distintos de *funciones*, que duran modificándose con cierta especificidad. Por ejemplo, las funciones que implican conocimientos son cumplidas por grupos especializados, los "intelectuales", que aparecen desde la más lejana antigüedad; se transforman sin que esas transformaciones sean determinadas enteramente por los modos de producción, aunque ellos tengan un papel. Y es por otra parte claro que las formas, tales como la lógica y el derecho, no son inútiles. Sirven para el cumplimiento de las *funciones* en la práctica social.

Así arribamos a una vía muy compleja y muy dramática de una historia asimismo dramática y compleja. Es imposible definir el devenir histórico por la pura continuidad o por la pura discontinuidad. Nada reemplaza los análisis concretos,

en los cuales intervienen numerosos conceptos, los conceptos de nivel, de gradualidad, de tendencia, de totalidad, y también los de forma, de función, de estructura. Todos estos conceptos permiten el análisis de realidades complejas. Lo que ellas designan, y ellos mismos, no tienen sentido ni alcance más que en el movimiento dialéctico. La historia, siempre concreta, tiene algo de inagotable. Cuando el conocimiento, en el curso de sus investigaciones, acentúa tal o cual aspecto y se sirve de tal o cuál concepto, se debe poner en evidencia, tarde o temprano, otro aspecto, y utilizar otro concepto. Si se pone el acento sobre la continuidad, se es llevado muy pronto a aprehender lo discontinuo. E inversamente. Si se utiliza la forma, se es llevado a la función y a la estructura. Y recíprocamente. Esto justifica las búsquedas analíticas sobre la estructura, en una condición: *no aislar esta noción* y volver hacia los otros aspectos y conceptos que permitan asir el tiempo histórico. Sin lo cual, se está perdido en la ideología. Aun si esta ideología parece clara, la reflexión pierde en riqueza y en contenido lo que gana en aparente claridad. Llega un momento en que el conocimiento se mutila. Los inconvenientes de la unilateralidad comprometen las ventajas. El análisis pierde de vista el conjunto y se impide reencontrarlo.

III. Estructura de la sociedad (esquema sincrónico)

Los elementos de esta estructura, o más bien sus niveles, son ya conocidos; pero el concepto de nivel se emplea diferentemente en este esquema. No designa más los grados sucesivos o supuestos tales del crecimiento y del desarrollo social, sino la superposición de los *pisos* (metáfora de la cual no se debe abusar) del edificio social. Primero, está la *base*, es decir, la división y la organización del trabajo. Luego las relaciones de producción y las relaciones sociales que constituyen la *estructura* propiamente dicha de la sociedad. Finalmente, en la cima, las instituciones y las ideologías, indisociables, es decir, las

superestructuras. El esquema se dispone verticalmente y no horizontalmente.

superestructuras	ideologías e instituciones (Estado, etc.)
estructura	relaciones de propiedad (estructuradas-estructurantes) relaciones de producción división social del trabajo
base	técnicas de producción división técnica del trabajo organización del trabajo

Este esquema obliga también a algunas observaciones. El término estructura está tomado en dos sentidos un poco diferentes, uno estrecho y más preciso, el otro más amplio. Las relaciones de propiedad pueden decirse "estructuradas" en lo que respecta a las relaciones de producción y "estructurantes" en su relación al conjunto de la sociedad. Están determinadas por las relaciones de producción y determinantes por relación al conjunto de la práctica social. Las reglas del matrimonio, de la trasmisión de los bienes y de su atribución no pueden dejar de influenciar a la sociedad entera. Ahora bien, esas relaciones de propiedad se elaboran; se estipulan; se codifican y se formalizan. Es el derecho, formulado en un código o en muchos códigos. Es así que las relaciones de propiedad aportan una cohesión a todo conjunto social. Las relaciones contractuales, tan importantes en todas las sociedades, así sean poco desarrolladas, toman parte en ello. El concepto de forma interviene entonces aquí para precisar el esquema. La forma jurídica tiene por contenido las relaciones sociales; depende de ellas, pero se impone un orden social. El derecho elaborado cumple así una función de las más importantes. Y se pasa del derecho a las instituciones. Estas dependen de las ideologías que ellas suscitan, mantienen o combaten. Por ejemplo, la religión, que da lugar a instituciones, es asimismo una ideología.

El Estado, institución suprema en las sociedades históricamente conocidas, se justifica con ciertas ideologías, o combate las ideologías que se le resisten. Las instituciones y las ideologías no permanecen entonces acantonadas en su nivel, el de las superestructuras. Tienen funciones que se extienden al conjunto de la sociedad. Ya las relaciones de propiedad tienden a unir todos los niveles en un todo coherente. Lo mismo ocurre con las instituciones, como el Estado, y las ideologías, como la religión, la filosofía, las ideas sobre el arte (estética) y la moral (ética). Instituciones e ideologías tienen funciones parciales (organizar y administrar tal o cual aspecto de la vida social) y una función global o más bien "totalizante". Ellas no contribuyen jamás, por otra parte, a acabar esta totalidad. Siempre hay muchas ideologías que se enfrentan. Además, la relación entre la ideología y el conocimiento permanece muy a menudo conflictual. La ideología y el conocimiento se mezclan, especialmente en la filosofía. Y no obstante ellas se enfrentan en una lucha más o menos violenta. En la más elevada cima, por encima de las relaciones conflictuales entre la ideología y el conocimiento en la filosofía, hallamos una forma: la lógica. Ésta cumple una función decisiva en la determinación de la racionalidad de la cual es capaz tal o cual sociedad. De la técnica que se encuentra en la base hasta la lógica que se sitúa en las superestructuras. hay una conexión. Lo que determina el conocimiento, desdoblado en conocimiento de la realidad material y conocimiento de la realidad social.

El esquema vertical (sincrónico) permanece congelado, y sus niveles se dislocan si no se hace intervenir las nociones de forma y de función al mismo tiempo que la de estructura. Concebido con esos tres conceptos el esquema encuentra el movimiento; corresponde a la práctica social que pueda aprehender o conocer. Elaborado dialécticamente, encuentra el movimiento dialéctico de la historia.

IV. El valor de cambio

Para Marx, los productos de las actividades diversas (trabajos, en tal o cual división técnica y social del trabajo) toman

en el cambio una forma social y mental bien distinta de su materialidad y de su uso. La mercancía tiene una doble faz: valor de cambio y valor de uso (*Cap.* I, I, II). Las mercancías son dos cosas a la vez: objetos de utilidad y portadoras de valor de cambio. La forma mercancía implica una cierta relación de cada objeto con todos los otros objetos cambiables en el mercado. Pero esa relación compleja se analiza y se descubre a partir de la relación simple y abstracta entre dos mercancías. Esta relación analítica puede, según Marx, definirse lógicamente. La forma del valor (de cambio) está para él del todo cercana a la forma lógica. Lo que le permite deducir o más bien, construir, *lógicamente*, el valor de cambio. Consideremos la relación xA = yB (x mercancía en cantidad A vale allí mercancía en cantidad B, por ejemplo 20 metros de tela valen un vestido). Tomados separadamente, aisladamente, los veinte metros de tela no son una mercancía; corresponden a una necesidad; no tienen más que un valor de uso. Para que ellos tomen un valor de cambio, ha sido necesario ponerlos en relaciones con otro producto del trabajo (con el producto de otro trabajo social), el vestido. Las dos cosas promovidas al rango de mercancía tienen entonces dos roles distintos. La primera por hipótesis (la tela) tiene un rol activo, se expresa en tanto que valor en la segunda, que tiene un rol pasivo. La primera deviene valor relativo por intervención de la segunda, que "funciona" como equivalente. La forma relativa y la forma equivalente son "dos aspectos correlativos, inseparables", pero al mismo tiempo opuestos exclusivos uno del otro, "es decir, polos", escribió Marx (*El Capital*, I, I, III). Así y sólo así dos cosas tan diferentes como la tela y el vestido se hacen equivalentes. Su relación es conmutativa. Desde que xA = yB y en seguida y B = xA. La forma de la mercancía se define entonces por una cadena: xA = yB = zC = . . . En este encadenamiento formal, la estructura está representada por la polaridad "relativo-equivalente", relación *de inclusión y de exclusión*, es decir, *lógica*.

Aquí interviene una serie de observaciones que parecen imponerse v no obstante son nuevas. En efecto, este primer libro de *El Capital* raramente ha sido bien leído y bien comprendido. Unos no ven en él más que una abstracción especu-

lativa, exposición confusa y voluntariamente filosófica preparando la parte interesante de la obra; esos lectores, economistas o historiadores, han saltado a menudo el primer libro y sobre todo la deducción del valor para irse a la parte histórica o económica de *El Capital.* Otros por lo contrario, se han detenido en estos capítulos iniciales para dar interpretaciones filosóficas (especialmente la de G. Lukács). De hecho, la referencia a la lógica formal raramente ha sido comprendida. Además, no se ha visto el alcance de esta deducción, construcción del valor. Marx muestra que en y por la estructura y la forma del valor, cada producto "entra en sociedad" con todos los otros productos. Cada cosa, haciéndose social, se hace mental. Hay una analogía singular entre el encadenamiento de las mercancías y el encadenamiento de las palabras en el lenguaje. Todo ocurre como si la cosa promovida al rango de mercancía se pusiera a pensar, a reflexionar, a hablar. "Ella traduce sus pensamientos, escribió Marx, en el lenguaje que le es familiar, el de las mercancías". ¿Qué dice? Primero, que toda otra mercancía, como ella, es un producto del trabajo, es decir, producto diferente de un trabajo diferente y que, no obstante, todas las mercancías se encadenan en la "realidad sublime" del valor. Hay una lengua de las mercancías (*El Capital*, I, I, III). La forma, la estructura, la función del valor de cambio se parecen de tal manera a las del lenguaje que las mercancías constituyen un *mundo* a la vez material, social y mental. "La forma general del valor muestra por su estructura que es la expresión social del mundo de las mercancías." Este mundo es un curioso mundo de reflejos en que cada "cosa", espejo de todas las otras cosas, los refleja o más bien los reflexiona. El mundo de la mercancía, con su lógica y su lengua se pretende y se ve trasparente. No obstante, nada hay más opaco. En efecto, en este mundo, se olvida el trabajo social, aunque cada cosa y todas las cosas reunidas sean el producto y que cada valor exprese la productividad media del trabajo social (ese del cual dispone la sociedad entera).

La práctica social y la división real del trabajo (técnico y social) se doblan entonces en una apariencia, igualmente social; esta apariencia tiende a borrar la realidad que ella recubre y que supone. Es la mercancía que proporciona la forma,

el lenguaje, el espejo de la sociedad y no el trabajo social, que no obstante es esencial. Y esto hasta que sobre el plan teórico el análisis desgarre el velo, hasta que en la práctica una sociedad nueva ofrezca al trabajo su plena realidad social. La apariencia deviene realidad, en el capitalismo, cuando lo impulsan el mundo y el lenguaje de las mercancías. Sin poder desaparecer, el contenido de la forma se esfuma. Es preciso un gran esfuerzo de la reflexión para quebrar el fetichismo que reemplaza las relaciones sociales entre los productores (trabajadores) por las relaciones entre las cosas producidas, las mercancías, el dinero, el capital (*I*, *I*, *IV*, sobre el fetichismo de la mercancía). En una sociedad así, las mercancías no constituyen solamente una lengua hablada, la del cambio específicamente capitalista entre los seres humanos socialmente activos (productivos). Teniendo una realidad material, las mercancías tienen algo de común con la *escritura*. Al hacerse oscuras las relaciones sociales, porque son contraídas ciegamente a través de la ilusoria transparencia luminosa de las cosas y de la forma tomada por esas cosas, cada producto del trabajo deviene un *hieroglifo*. "No es con el tiempo que el hombre busca descifrar el sentido del hieroglifo, a penetrar los secretos de la obra social a la cual contribuye", es decir, de esta transformación de los objetos útiles en valores que son un producto de la sociedad análoga al lenguaje (I, I, IV). Es así cómo formas que pertenecen a un período social durante el cual "la producción y sus relaciones dirigen al hombre en lugar de ser regidas por él" el período burgués, aparecen espontáneamente a la conciencia durante este periodo como necesidades naturales. Las mercancías exclaman: "Nuestro valor de uso, no nos burlamos de él. Lo que nos concierne, es nuestro valor de cambio; y es así solamente que nosotros nos miramos unos a otros". ¿No se creería, agrega Marx, que los economistas sacan sus palabras del corazón de las mercancías? Escamotean las relaciones sociales pretendiendo que el valor pertenece a las cosas en tanto que cosas, naturalmente e inmediatamente.

Imposible comprender el mundo de las mercancías si no se comprende que en ese mundo cada objeto se convierte en un *signo*. De tal manera que el *signo* del conjunto de los objetos, el dinero, funciona de manera tal que puede ser reemplazado

por signos de sí mismo, signos en segundo grado de alguna manera: billetes de banco, contratos, cheques, etc. En un sentido, toda mercancía es un signo. Por lo tanto, ni el dinero ni las mercancías no son otra cosa que signos. "Desde que no se ve más que simples signos en los caracteres sociales que revisten las cosas, se les presta el sentido de ficciones convencionales". Grave error, que omite las determinaciones sociales del trabajo en un modo particular de producción (I, II, I).

Mientras tanto, es posible responder a algunas cuestiones dejadas en suspenso en lo que precede, especialmente a propósito de los dos esquemas, diacrónico y sincrónico. Desde que dos "productores", en una misma división muy simple del trabajo, se encuentran por el cambio de sus productos, el mundo de la mercancía está ahí en germen. Bien entendido, la lógica y el lenguaje de la mercancía no existen aún más que virtualmente. Hay entonces pequeños mercados en los intersticios entre las comunidades primitivas. Los campesinos de las aldeas, desde la más remota antigüedad hasta en la comunidad pueblerina en plena descomposición de nuestros días, tienen mercados y ferias. En seguida, en el modo de producción esclavista, hay extensión del comercio. Por lo tanto, queda subordinado; la economía comercial y monetaria no domina aún. Como dijo Marx, esta economía de cambio no se afirma más que "en los poros del mundo antiguo", en Grecia y en Roma. Lo mismo para la sociedad medieval, donde no obstante los comerciantes llevan una lucha encarnizada, una lucha de clase, contra la feudalidad y los señores feudales, en Europa al menos. En estas condiciones nace el capitalismo; y es en el capitalismo comercial que la economía mercantil y monetaria se hace dominante. En seguida, el capitalismo industrial da "al" mundo de la mercancía toda su extensión.

Con el mercado mundial, la mercancía y el dinero se generalizan, bajo la égida de la burguesía capitalista.

Es entonces la "mundialización" de la mercancía, que vincula los modos de producción y que los atraviesa. En cada modo de producción, las relaciones específicas tienen un rol *negativo* en relación con esta extensión. Ellos la frenan, obstaculizando el crecimiento de las fuerzas productivas. El desarrollo del "mundo de la mercancía", con sus lados horribles y

odiosos, está ligado a la potencia creciente de las sociedades sobre la naturaleza, a los perfeccionamientos de la división técnica y social del trabajo. En cada modo de producción, las relaciones sociales específicas tienen una doble función: negativa y positiva. Por una parte, "positivamente", presiden a la organización de una sociedad, con sus instituciones y sus obras, a menudo magníficas. Por otra parte, impiden un crecimiento y bloquean un desarrollo, cumpliéndose éste por el "lado malo" de la práctica social, el espíritu de lucro, la explotación de aquellos que producen por los intermediarios entre los productores (comerciantes, banqueros, etc.). Y es efectivamente en el capitalismo que lo económico se hace primordial, aunque cada sociedad y cada modo de producción haya tenido sus condiciones económicas. En la sociedad burguesa, la fuerza de trabajo misma es vendida en un mercado, el mercado del trabajo (aunque el trabajador industrial no sea ni un esclavo ni un siervo: él no vende más que su fuerza de trabajo; los trabajadores quedan libres, y pueden entonces por una parte resistir, y por otra constituir una *clase*). La extensión de la mercancía marca la continuidad propia del devenir histórico, desde el comienzo del cambio y de lo económico hasta la sociedad que limita el "mundo de la mercancía" conociendo sus leyes, las del mercado, y no sirviéndose de estas leyes para dominar (es decir, para orientarse planificando) la producción para el mercado. Comenzando el análisis, Marx aclara la mercancía por la lógica. En seguida, la perspectiva se invierte y el análisis deviene exposición sintética del movimiento en su conjunto. La extensión progresiva de la mercancía permite comprender los procesos graduales que atraviesan los períodos históricos, especialmente la lógica, el derecho y acaso el lenguaje.

V. Estructura del capitalismo

Dividamos este análisis en varios parágrafos.

a) El capitalismo se define como el modo de producción en que domina la economía política. La estructura social del capitalismo es entonces la de una sociedad en que el conoci-

miento, el arte, la moral, el Estado mismo, es decir, las ideologías y las instituciones, están subordinadas a lo económico y no podrán ser comprendidas más que a partir de la economía política. Éste no era el caso de la sociedad antigua y medieval. El conocimiento y la ciencia, y aun la ideología en general, tendrán por un lado una relación con la forma racional, por el otro, una función económica.

b) Antes del capitalismo, la producción agrícola es dominante. Las sociedades anteriores, es decir, el modo de producción esclavista y feudal (en Europa) tienen por base económica la producción agrícola y por base social una población campesina en la cual se perpetúa la comunidad primitiva (más o menos modificada o disociada). En el capitalismo, la producción agrícola se hace subordinada, primero en el comercio, luego en la producción industrial administrada por la burguesía. Primero dominante, la agricultura es dominada. No tiene más que una función en la sociedad capitalista. No representa más que un sector de esta sociedad, sector que se alinea poco a poco sobre el sector dominante, por lo menos en los grandes países industrializados. Toma formas capitalistas, guardando algo de específico, en razón de condiciones propias a la agricultura (escasez relativa de la tierra, desigualdad de la fertilidad natural de los suelos). Esto es lo que Marx estudia en los últimos capítulos de *El Capital* (tomo III) y en sus *Teorías sobre la Plusvalía* (obra publicada en francés bajo el título de *Historia de las doctrinas económicas*) consagradas a la renta de la tierra.

c) La extensión de la economía mercantil da lugar en la historia europea al capitalismo comercial. Esta primera forma del capitalismo dura en Europa del siglo XVI al siglo XIX, más o menos; está caracterizada por la concurrencia de los comerciantes y de los productores de mercancías en los mercados nacionales y en el mercado mundial. Poco a poco esta concurrencia en el mercado es subordinada a la concurrencia de los capitales. Las leyes de la concurrencia de capitales dominan a las del conocimiento en el mercado sin destruirlas. La pura y simple concurrencia de los capitalistas comerciales está, por así decir, sobrepasada sin desaparecer por ello. La forma comercial del capitalismo no tiene más que una función en el capitalismo industrial de libre concurrencia. Entra en una *estructura* com-

pleja, en donde las leyes de la concurrencia de los capitales (tomo II de *El Capital*) dominan a las de la concurrencia en el mercado de los productos (tomo I de *El Capital*). Tal es una de las razones, si no la razón esencial por la cual, en el capitalismo, la distribución por y en el mercado no tiene más que un rol subordinado, el de una *función*.

Esta es la ocasión de señalar que la estructura de la obra de Marx corresponde a la estructura del capitalismo concurrencial descubierta por él y de la cual propuso la teoría.

d) El capitalismo tiene una *estructura social* determinada por las relaciones de producción elaboradas en relaciones de propiedad (codificadas). Esta sociedad es altamente compleja. Comprende numerosas clases y fracciones de clases y capas sociales. La burguesía se subdivide en: burguesía comercial, industrial, bancaria. Entre los empresarios industriales, unos trabajan para el mercado interior y venden bienes de consumo. Otros operan en el mercado exterior, lanzando en el mercado medios de producción (herramientas, máquinas). Sus intereses se corresponden o divergen. Ni los campesinos ni las clases medias son homogéneas. Nada más complejo que la repartición de la renta nacional, estando estructurada en tres partes: renta de la tierra (renta fundiaria), renta del trabajo (salario), renta del capital (provecho). Esta repartición de la renta disimula por otra parte la fuente y el origen único de todas las rentas: la *plusvalía* (diferencia entre el valor de los productos del trabajo y su precio en el mercado de los productos, por una parte; y por otra, el valor de la fuerza de trabajo y el precio al cual es pagado en el "mercado del trabajo"). Esta diferencia se reparte en la sociedad burguesa según los intereses económicos de la burguesía y de su fracción políticamente dominante. Las funciones dirigentes de la burguesía intervienen en la repartición de la plusvalía, *forma* de la producción capitalista. La acción política apunta a una repartición que satisfaga a la burguesía sin crear hostilidad en los campesinos y las clases medias. En esta sociedad, la complejidad de las relaciones sociales no impide en nada la polarización de las clases. El proletariado no posee los medios de producción; la clase obrera no puede más que vender su fuerza en el mercado del trabajo. En cuanto a la burguesía en su conjunto, posee en propiedad privada, si no

la totalidad de los medios de producción, al menos la parte más grande. Suponemos que la clase obrera agrupada en asociaciones (sindicales y políticas) ejerce una presión suficiente; suponemos que la habilidad política de los dirigentes los conduce a hacer concesiones; suponemos una prosperidad considerable y una falta de mano de obra; suponemos entonces una real alza de los salarios. La situación de la clase obrera mejorará. Incluso se puede imaginar que esta mejora sea durable y considerable. La *estructura de clase* del capitalismo no será modificada por ello, en tanto que la clase obrera no manéje, de un modo u otro, los medios de producción. Eso es lo que define, según Marx, al socialismo.

e) El capitalismo tiene una estructura económica. Aunque ciertos economistas, que Marx declara "vulgares" y "apologistas de la burguesía", hayan en su tiempo pretendido lo contrario, la distribución comercial de los bienes producidos no tiene, según él, más que una función en estructura, función subordinada a la forma capitalista de la producción. Unicamente otra sociedad podría producir para y según las necesidades sociales conocidas y reconocidas. La estructura económica de la sociedad capitalista consiste primero en la existencia de sectores de producción, que el análisis separa. Para Marx, existe el *sector I*, es decir, la producción de los medios de producción, que él distingue con cuidado del *sector II*, producción de bienes de consumo correspondientes en principio a la demanda solvente. Estos sectores tienen caracteres diferentes. Por ejemplo, una alta tecnicidad, inversiones enormes en herramientas, una fuerte proporción de capital fijo, con relación a los salarios (capital variable) caracterizan para Marx el sector I. Hacia este sector se dirigen los capitalistas, pues proporciona beneficios considerables y permite sobrebeneficios notables. No obstante, las inversiones masivas en el sector de la producción de los medios de producción tienen una consecuencia grave. Estas inversiones animan la coyuntura económica. Al mismo tiempo la comprometen v la amenazan. Lanzar en la producción un exceso de medio de producción determinando una producción de bienes de consumo que exceden la demanda solvente arriesga conducir tarde o temprano a la superproducción. De ahí la existencia de un ciclo económico (animación-depresión) y la ame-

naza permanente de la crisis económica. Marx pone en evidencia este movimiento dialéctico, "estructura-coyuntura", en la teoría de las crisis. Por desdicha, esta teoría de las crisis está dispersa en todas sus obras consagradas a la economía política, desde la *Introducción a la crítica de la economía política* (1857) a la *Crítica del programa de Gotha* (1875). En el momento de la gran crisis mundial (1928-1933) hubo tentativas para sistematizar la teoría de las crisis, de Marx. Ninguna de esas tentativas fue satisfactoria. Ninguna en efecto retuvo todos los elementos y aspectos de la economía capitalista que, según Marx, condicionan y explican por una parte los ciclos económicos y por otra parte, las recesiones y sus formas agudas, las crisis.

f) *La estructura económica* del capitalismo lo dota de una autorregulación. En efecto, la concurrencia de los capitales tiende a la formación de una *tasa de provecho medio.* A los otros medios sociales (valores y precios) se superpone este medio de los beneficios, por relación a la cual los capitalistas más hábiles o los mejor pertrechados hacen *sobrebeneficios*, y los otros se ven eliminados y reducidos a la quiebra. Mucho más, en casos de recesión y de crisis, hav una desaparición de un exceso relativo de productos (*stocks*) de capitales (ruinas de las empresas) y de población activa (huelga, emigración). Así se restablecen en tiempos de crisis las proporciones *estructurales* que permiten la acumulación amplia de capital, es decir, las proporciones de los capitales invertidos en los sectores I y II, de manera que la producción de los bienes de consumo condicionado en el sector II por la puesta en acción de los medios de producción producidos por el sector I no excede la elasticidad del mercado. En suma, para Marx, la crisis misma en el capitalismo concurrencial es regulatriz. Purga a la sociedad burguesa de sus excedentes; le hace sufrir una sangría benéfica. Tal es el movimiento interno de esta sociedad. La estructura económica y social engendra *coyunturas.* La conjunción *crítica* (la recesión, la crisis) tiene una *función,* la de restablecer la estructura. Así la *forma* capitalista de producción posee un equilibrio, una tendencia a mantenerse. No es por una armonía preestablecida o durable, sino por el juego de sus conflictos y contradicciones internas: por su movimiento específico. Esta sociedad no se

compone, como lo pretende su ideología, de individuos y de iniciativas individuales. No obstante, su estructura no coincide con una lógica y una racionalidad universales, como lo pretende otra ideología.

g) Esta autorregulación *espontánea* tiene límites. La coyuntura crítica puede quebrar y franquear esos límites, los del capitalismo. Mucho más: los franquea necesariamente. Por una parte, en el seno mismo del capitalismo concurrencial existen ya las fuerzas económicas, sociales y políticas que utilizarán cada coyuntura crítica para poner en cuestión su estructura. Esas fuerzas se conocen. Son dobles, opuestas hasta el conflicto, y nacen de las mismas condiciones. La concentración y la centralización de los capitales, inherentes al capitalismo concurrencial, tienden a la formación de grandes organismos monopolísticos. En cuanto a la clase obrera, apunta a dominar y superar el "mercado del trabajo", en otra sociedad.

Además, las autorregulaciones ciegas y espontáneas del capitalismo concurrencial deben dejar lugar a una regulación racional y voluntaria de la producción. Develando la forma y el contenido, las estructuras y coyunturas, las funciones sociales y políticas de la sociedad burguesa, Marx mismo permite un salto adelante de la racionalidad: la planificación.

En este sentido, las previsiones de Marx se han cumplido. Únicamente una mala fe intelectual considerable hace decir a ciertos ideólogos que Marx se ha engañado enteramente. El capitalismo concurrencial ha desaparecido, primer punto. Segundo punto, de una manera desigual según los países y los sectores, la previsión económica, la planificación, la racionalidad organizadora han reemplazado las autorregulaciones ciegas y espontáneas del capitalismo concurrencial. En todas partes, la forma racional de la práctica social asume una función nueva. Pero en estructuras diferentes. Es necesario, en efecto, reconocer que las previsiones de Marx se han cumplido de manera desconcertante. Es verdad, los *posibles* estaban ya en lo real analizado y luego expuesto en *El Capital*. Dando la razón a Marx más allá de sus previsiones, las posibilidades se han revelado contradictorias: por una parte, un neocapitalismo de grandes organizaciones capaces de dominar hasta cierto punto el mercado de los productos y el de los capitales; por otra parte,

una sociedad planificada. El socialismo no corresponde exactamente a aquel del que Marx ha legado el modelo. Se estableció sobre una base agraria que se transforma de modo voluntario y racional, no sin inventar formas y funciones nuevas. ¿No había dejado entender Marx que la historia se revelaba siempre más rica y más compleja que las previsiones? ¿Que no tenga determinismo absoluto, lo que no comprenden todos sus intérpretes? Pero la historia continúa.

h) Con todo, última observación, pero no la menos importante: todas las sociedades actuales tienen en cuenta, sabiéndolo o no, el esquema estructural dejado por Marx en su testamento teórico, la *Crítica del programa de Gotha* (1875) consagrado al estudio crítico del partido socialdemócrata en Alemania. En todo lugar el *sobreproducto* social, que toma en el neocapitalismo la *forma* de la plusvalía, se reparte según ciertas exigencias. Una parte, más o menos grande, va a las inversiones. Otra parte va a los gastos generales de la sociedad, es decir, según las estructuras en el aparato de Estado, a las exigencias, intereses y necesidades de las clases y grupos dominantes. En fin, una parte más o menos grande va a las *funciones sociales*: educación, formación intelectual, medicina y asistencia (a los enfermos, etc.) así como al conocimiento y a lo que se llama "cultura". Las actividades y trabajos no productivos directa e inmediatamente de bienes materiales, y especialmente la ciencia y la educación, cumplen en efecto funciones sociales. Es en este nivel que se encuentra hoy el criterio de apreciación de las formas económicas, sociales y políticas. Es lo que Marx había anunciado en este texto, tan famoso como desconocido. Según las partes de la renta global atribuidas a esas diversas *funciones* difieren *las estructuras* económicas y sociales, comprendidas en éstas en tal *forma* capitalista o socialista.

Conclusión

Esta exposición, que resume el pensamiento de Marx visto desde el ángulo metodológico, estaba destinada a probar una serie de proposiciones. El estructuralismo contemporáneo ¿puede ampararse en Marx y en el pensamiento marxista? No.

No más que la ideología opuesta que pone el acento sobre la movilidad de la conciencia y de lo "vivido". El empleo muy amplio que Marx hace del concepto de *estructura* no tiene nada de común con el estructuralismo. Permite enunciar los principios de una metodología dialéctica y apreciar de modo crítico el estructuralismo. En primer lugar, las tres nociones, *forma, función, estructura*, deben *utilizarse igualmente*, con el mismo título, para analizar lo real. En segundo lugar, ellas permiten aprehender las *estabilidades provisorias* y los equilibrios momentáneos. En tercer lugar, revelan un *contenido* a la vez envuelto, implicado y disimulado en las formas, estructuras y funciones analizadas. A través del empleo lógico de estos conceptos por el análisis, se alcanza un movimiento más profundo y más real: el movimiento dialéctico de la sociedad y de la historia.

Ocurre que toda metodología que aísla y privilegia uno de estos conceptos pierde algo esencial. Tal análisis mutila a la vez la realidad y el conocimiento, enmascarando el carácter dialéctico del movimiento, y en consecuencia, a la vez los conflictos subyacentes y las posibilidades. Llevando a lo absoluto un concepto relativo, *ideologiza* al modo de las antiguas ideologías. Esto es lo que hace el estructuralismo. Con todo, ésta es una ideología de un tipo nuevo, en tanto que disimula con cuidado y habilidad su carácter ideológico bajo una aparente "cientificidad". No es, por otra parte sólo una ideología, es también una *práctica*. Toda ideología siempre ha tendido hacia una práctica, tanto como la religión, como el individualismo o el viejo racionalismo burgués. La práctica que corresponde a la ideología estructuralista se disimula con el más grande cuidado bajo la "cientificidad" y la tecnicidad de los análisis. Implica el proyecto de *estructurar* la sociedad existente y de *estabilizarla* (de inmovilizarla) en esas estructuras. Tanto el Estado como las conciencias individuales y sociales serían definidas y fijadas "estructuralmente". La historia es desmentida, el movimiento detenido.

Existe en la tradición europea una filosofía célebre —nacida en Grecia poco más o menos al mismo tiempo que las grandes filosofías clásicas— que niega el movimiento. Esta filosofía se llama *eleatismo*, del nombre de uno de sus funda-

dores, Zenón de Elea. Combatía la filosofía del movimiento y del devenir, la de Heráclito. Puede decirse que el estructuralismo tal como se insinúa en Francia y en otras partes, con la negación de la historia y la voluntad confesada o no confesada de inmovilizar en los cuadros existentes la sociedad, constituye un nuevo eleatismo.

LAS PARADOJAS DE ALTHUSSER *

¿Qué fue el stalinismo? Un sistema. ¿Riguroso? Es verdad. Este precedente habría debido alertar, armar a los espíritus contra toda sistematización. No ocurre nada. El sistema, más que nunca popular entre los intelectuales, se beneficia de un prejuicio favorable. Más que nunca el intelecto y la *inteligentsia* especializada descubren con satisfacción su imagen en el espejo de un sistema. El contraste entre la conciencia y la imagen, entre saber parcelario y marcha global del sistema, es una fuente de alegría. Nada de pensamiento sin sistema, y nada de acción. Quien no tiene, quien no intenta, quien no aporta un sistema, no cuenta. No se pregunta siquiera si el esfuerzo de sistematización teórica perseguido —conscientemente o no— en el cuadro del sistema social y político *ya ahí* no arriesga reforzar este sistema o legitimarlo aportándole un "certificado filosófico de buena conducta" (Marx). Cada tendencia sistemática promete la unidad de lo real y de lo racional, lo inteligible y lo transparente, es decir, el principio de la satisfacción. El stalinismo, ¿no habría sido el primero en fecha de los sistemas filosófico-políticos, desviando hacia la dureza rigurosa un pensamiento marxista todavía humanista y liberal? ¿Debería comprenderse como el primogénito de una línea, como un sistema-piloto? Así se explicaría este hecho extraño, sorprendente y enceguecedor: el escaso esfuerzo para analizar el stalinismo y para liberarse de él. Este fenómeno de época no sabría ser comprendido por una época que procede, que vive en la "mimesis" y en la obsesión de la fe perdida, que busca reconstituir el espejo con sus despojos. Los stalinianos

* "L'Homme et la Société", nº 13, 3er. trimestre 1969.

y neostalinianos han tenido razón de velar el delirio sangriento y la racionalidad de ese delirio, no hablando más que de "errores" y de "faltas".

El stalinismo es un sistema filosófico-político. Hace presente, en una dura actualidad, un absoluto político. Se coloca más allá de la filosofía, pues la realiza. Así para Hegel, la filosofía se cumplía en y por el Estado: su filosofía legitima ese Estado, del cual es la teoría. El stalinismo, fue y es aún hegelianismo en acción; los stalinistas fueron v quedaron hegelianos de derecho. Para sus partidarios, el sistema filosófico-político no cierra solamente la filosofía llevándola hasta la perfección y haciéndola entrar en la praxis; cumple la historia. Hacia él convergen la ética y la estética, la moral del trabajo cotidiano y la de los héroes, el realismo y la buena conciencia en el arte. Une y cimenta el derecho con las costumbres, los grupos en el Estado. Aquí comienzan las molestias del sistema. Si prescinde de legitimación histórica, si no toma posición, si busca imponerse por la sola violencia, nadie discutirá su "fundamento". Tendrá un "fundamento" ficticio: la racionalidad, y un "fundamento" real: la autoridad, disociadas en el instante exacto en que afirmará la unidad (en él y por él) de lo real y lo racional. Por lo contrario, si toma posición, si quiere legitimarse, deberá a la vez presentarse en nombre de una historia, o de la Historia, y desconocer esta historia. El pasado compromete, y recurrir al pasado obliga; reconocerse una descendencia es situarse en lo relativo. Los filósofos siempre han procedido así; han extrapolado a partir de lo relativo para legitimar sus ambiciones dogmáticas, sus pretensiones a lo absoluto. El último maestro y el último modelo, Hegel, ha develado el procedimiento perfeccionándolo, publicándolo (¡haciéndolo público!). Si la filosofía quiere reconstituirse sobre un "fundamento" inmutable, debe descartar simultáneamente las acusaciones de ideología, de filosofismo, de relativismo. No puede restaurar un dogmatismo más que apareciendo como no dogmática. Debe multiplicar las precauciones, para jugar de nuevo el doble rol del sistema filosófico-político: oponer a los asaltos un escudo, a los asaltantes una barrera, y permitir las maniobras tácticas, los contraataques brutales o pérfidos. ¿Pero eso no sería una buena definición de la ideología, sistema de representación elaborado

para *servir*, para inventar y justificar las *tácticas*? Se necesitaría desde ahora desarrollar el concepto de ideología, concebir *la ideología no-ideológica*, es decir, la ideología que sabe presentarse, que se presenta en nombre del puro saber desembarazado de las escorias históricas; en nombre de la no-ideología.

Ya amenazante, la paradoja está ahí, esperando la alegría dogmática restaurada para abatirla. En efecto, este carácter, "la ideología no-ideológica", ¿no sería el rasgo común a las ideologías de una época que atraviesa la crítica y la crisis de las ideologías? Pero basta formularla para que la construcción se desfonde.

El dogmatismo staliniano siempre ha condenado las obras de juventud de Marx. Siempre ha visto el preludio, lo previo ideológico en el pensamiento marxista que trascendía sus antecedentes. Autorizaba solamente una discusión escolástica sobre la fecha en la cual el pensamiento marxista se separa, en la vida y la obra de Marx, del hegelianismo. ¿Dónde se sitúa el corte? ¿Qué es transición y qué es ruptura?

a) Para el viejo stalinismo, el corte —radical, decisivo, que ha tajado el tiempo en un antes y un después—, este corte es *filosófico*. Marca el fin del idealismo y del predominio realista en la historia de la filosofía, es decir, el fin de una dominación en el pensamiento de las clases poderosas económicamente y políticamente. Marx rompe con Hegel cuando define el materialismo histórico y dialéctico. Este dogmatismo staliniano no evita ciertas dificultades que lo han arruinado. ¿Qué ocurre si se marca así la censura, del idealismo objetivo, el de los grandes filósofos racionalistas, el de Hegel mismo? ¿Cómo Marx ha podido salvar la dialéctica, superar sin destruir el concepto hegeliano de la historia, después de una ruptura tal? ¿Cómo evitar la recaída hacia un materialismo primitivo, hacia una filosofía simplificada del objeto y de la cosa? Lo que ha seguido ha mostrado que, efectivamente, a pesar de Lenín y sus "Cuadernos", la amenaza no era vana, de una trivialidad que iría acentuándose; la autosatisfacción de la filosofía burocratizada la ha hecho objeto de desprecio y de disgusto universales.

b) Para el dogmatismo renovado por el pensamiento llamado estructuralista, es decir, por L. Althusser, el corte no es

menos absoluto. Pero es *epistemológico*. No se pasa de una filosofía de clase a otra filosofía de clase (aunque ese carácter pueda recuperarse en seguida), ni de la ignorancia al saber, ni de un mínimo saber a uno mayor, sino de la no-ciencia a la ciencia. Entre lo "vivido" incierto e informe y el pensamiento estructural, hay una ruptura. La decisión cae, he aquí el tiempo cortado en dos. Hay en efecto un punto y un instante de la fundación. La "fundación" de la teoría marxista, dato decisivo, implica y envuelve una revolución teórica. Marx ha inaugurado la revolución teórica, la nueva ciencia y la nueva filosofía, pero no las ha "fundado". La nueva ciencia comienza con *El Capital* pero se confunde aún con la nueva filosofía, hasta que el autor (Althusser) los distingue mostrando el fundamento (cf. *Pour Marx*, págs. 25 y ss.). Las palabras "corte epistemológico" designan el proceso por el cual un "objeto" científicamente planteado como tal se desprende del contexto en el cual no era ni problematizado, ni tematizado, ni concebido según categorías elaboradas. Marx habría aplicado este proceso a un "objeto" muy importante: la plusvalía y el modo de producción capitalista (cf. igualmente *El Capital*, t. II, "El Objeto del Capital", pág. 9-185).

¿Se puede atribuir a Marx una revolución teórica, si es exacto que todo pensamiento científico sigue este procedimiento? Si verdaderamente ha cumplido una "revolución teórica", ¿el corte no debería revelarse más radical, más total que un corte "epistemológico"? Sea como fuere, esta puesta en perspectiva evita algunos inconvenientes de las primeras proposiciones. Pone antes la cientificidad que la historicidad. Anuncia la reconstrucción de la filosofía —de la "teoría"— en lugar de tenerla por cumplida. Esto no pasa sin dificultades: las mismas. ¿En qué se convierten la dialéctica, método y reflexión teórica, si se afirma que Marx no ha sido jamás hegeliano, que el hegelianismo del joven Marx (comprendido en él la teoría de la alienación) no es más que una ideología, el mito de un incierto "vivido"? ¿Si se rechaza la noción de *pasaje*? La sustitución de un discontinuismo por un continuismo de la filosofía burguesa y del humanismo liberal, plantea una "problemática" inquietante. Es posible que esta sustitución deje sin solución una parte de esos problemas. El discontinuismo sistemá-

tico no va casi más lejos que la réplica al continuismo sistematizado (evolucionismo). Permanece en su plano. Elude el movimiento dialéctico (si existe, pues esto hay que mostrarlo) de lo continuo y lo discontinuo. Una manía reemplaza a otra manía. La más reciente interrumpe el movimiento mejor que la primera, que creía elogiar.

c) Existe una tercera tesis (o hipótesis). Las dos primeras se ponen de acuerdo para dejarla en la sombra. El corte en cuestión no es ni filosófico ni epistemológico, es *político*. Marx rompe desde el principio con la teoría hegeliana del Estado, es decir, con la teoría del Estado como realidad suprema e inteligibilidad completa, acabadamente simultánea de la historia, del conocimiento, de la filosofía (cf. F. Chatelet: *Hegel,* edic. Seuil, 1968, que expresa perfectamente, aprobándolo, este aspecto del hegelianismo). Ahora bien, la crítica del Estado atraviesa el pensamiento de Marx como un hilo rojo, desde sus primeras obras a las últimas, desde *La crítica de la filosofía hegeliana del derecho y del Estado,* hasta su testamento teórico y político: *La crítica del programa de Gotha* (1875). Es sobre este punto decisivo que se opera la ruptura. Estos textos célebres y desconocidos van más lejos que una desaprobación del pensamiento político hegeliano. Proceden a un análisis institucional del Estado como tal (de todo Estado, en tanto se erige por encinia de la sociedad), de la burocracia, de las clases medias, soportes del Estado y de la ideología estatal. De ahí la violencia polémica de Marx contra Ferdinand Lasalle, que se decía marxista (entre 1860 y 1865), que conservaba el fetichismo hegeliano del Estado nacional, y cuya influencia orientará el movimiento obrero europeo hacia el socialismo de Estado. ¡Un siglo de derrotas del marxismo ante el lassallismo no obliga a ratificar a éste!

Quebrando el fetichismo del Estado, rompiendo con el sistema filosófico-político, Marx no cava una fosa entre la reflexión anterior. Modificados, la teoría de la alienación y el método dialéctico pueden dejar la armadura hegeliana e integrarse en el movimiento del pensamiento marxista. En Marx como en Hegel, el método no se separa del contenido, del saber del cual es la forma. La ciencia, para Marx como para Hegel, es el fruto del trabajo intelectual de las generaciones pasadas.

Han transformado el caos de la naturaleza. Puede decirse que ellas han "reducido" en acción, por esa larga labor, a "las nociones, los principios, las verdades, en una palabra, el pensamiento" (cf. Fleischmann, *Lógica de Hegel*, Plon, 1968, p. 354). Sin abolir por eso el objeto, la naturaleza, el "mundo" material y sensible metamorfoseado en escala social por la *praxis*. El conocimiento se constituye así en *totalidad* (lo que no quiere decir un sistema cerrado, al contrario), a través de la cual se percibe y se concibe el espíritu apoyado en la práctica social. La contradicción entre la forma y los contenidos (que le resisten) es inherente a la relación entre esta forma *lógica*, entonces *coherente*, y esos contenidos, diversos, contradictorios, informes y caóticos en ellos mismos. La forma del pensamiento no es ni sustancialidad ni subjetividad. La primera tesis (sustancialidad) desemboca en el fetichismo del saber, y finalmente en el Estado. La segunda tesis (subjetivismo) destruye el saber y en consecuencia la práctica. Así, progresivamente, se cumple la revolución teórica. El pensamiento, forma lógica de la reflexión, elimina sin cesar las contradicciones siempre renacientes en los contenidos, entre los contenidos, entre éstos y la forma. No hay corte, discontinuidad, separación entre contenido y forma del saber, entre no-saber y saber, entre "vivido" y "coherencia", sino relación dialéctica. Las discontinuidades, relativas, no tienen nada de absoluto. La noción de *corte* y la de *epistemología*, tienden a reducir, hasta a destruir, la dialéctica como método, como movimiento y concepto del movimiento. La elaboración científica de *El Capital* no abolió ni la teoría de la alienación ni la filosofía anterior, ni la lógica y la metodología dialécticas. Las retoma, transformándolas. No es así como se define el terreno de la ruptura. Es más radical, casi *política*. Lo que va hasta lo esencial en una teoría revolucionaria, entonces *política*, que tiende al fin de la política como al fin del Estado por caducidad.

Si esta proposición tiene argumentos "serios", como se dice; si puede fundarse sobre textos y documentos, ¿cómo interpretar el hecho que se la descuide? ¿Que se deja de lado los argumentos y los textos, que se los arroja a la sombra? No puede tratarse más que de una falsificación política. Queda por develar los intereses que tienen necesidad de esta falsificación.

¿Cuáles intereses? Los del marxismo institucionalizado, erigido en ideología del Estado y del socialismo de Estado. Mucha gente hoy mismo busca una coartada, es decir, tiene necesidad de una cobertura, de una justificación. Los que ayer adoptaron la coartada Marcuse y los que toman la coartada Althusser, no son los mismos. Los primeros querían desviar las cuestiones y sustituir el análisis crítico de la sociedad francesa por el de la sociedad (norte) americana. Los segundos tienen necesidad de recuperar la "cientificidad", la historicidad, abandonándola. La primera paradoja de Althusser, es que pueda servir de coartada a pesar de su seriedad, su rigor, sus escrúpulos científicos, su honestidad. Pero la honestidad, ¿no es la virtud, la única, que reclama el servicio del Estado? Odia mortalmente la perspicacia. Lo que no quiere decir que los servidores sean siempre honestos . . .

El stalinismo ha rechazado, rehusado. aplastado la teoría de la alienación. ¿Por qué? Al ser también virtudes la tenacidad y la paciencia, se repetirán aquí, una vez más, las razones de ese rechazo. La teoría de la alienación fue y permanece siendo un instrumento de lucha política contra el stalinismo, contra el neostalinismo, contra toda filosofía (ideología) del Estado. Las ideologías del Estado no quieren oír nada de la ilusión política que transforma el Estado y la política en absolutos, ni de alienación política, que considera al Estado como cumplimiento de la historia y del ser humano. La noción de la alienación, ¿es operatoria? ¿Puede sacarse de ella una estrategia política? No. ¿Se distingue sin dificultad de la armadura conceptual del hegelianismo? Tampoco. ¿Es unívoca, precisa, analítica? No. Estas cuestiones están mal planteadas. La verdadera cuestión, es la del rol, de la eficacia práctica de la alienación, consciencia de lo "vivido" y concepto. Revela a ellas mismas condiciones y situaciones diferentes (las de la mujer, del estudiante, del colonizado, del colonizador, del maestro, del obrero, etc.). ¿Basta para definir situaciones? No. Y no obstante, a pesar de sus incertidumbres, la noción es necesaria. Sin ella, el pensamiento reflexionante abandonará su función crítica o no la guardará más que en los sectores en donde la crítica inofensiva aparece como el revés de la actividad normal y "positiva" (en literatura, por ejemplo). La noción de aliena-

ción juega un rol mediador, transitorio, entre los sectores del conocimiento y de la sociedad, entre lo "vivido" y la elaboración teórica, entre la pasividad y la acción. ¿Puede saltarse por encima de las transiciones? Esto no carece de dificultades. Sobre el proceso que la epistemología moderna ha puesto en valor: "aquel que parte de la experiencia inmediata, de las percepciones y de las evidencias del sentido común, para remontar a las estructuras, a experiencias más profundas" (cf. P. Naville, *De la alienación a la posesión*, 1957, págs. 385 y ss. edit. Anthropos, 1969) otros autores se han pronunciado, antes que L. Althusser, sin llevar la tesis hasta la paradoja. Verdad que el análisis y las experiencias cuantitativas, la construcción de conceptos y de teorías disipan las apariencias, destruyen los fetiches de lo "vivido". El conocimiento se eleva por encima de lo inmediato y de la conciencia ingenua. Pero si la *apariencia* acentúa su potencia y su presencia en la "real", si el fetichismo se agranda en la práctica, si por ejemplo el *objeto* (la mercancía y el dinero, el mercado, el capital) no puede aprehenderse más que en sus apariencias, y no desaparece como tal con la crítica teórica, ¿cómo va a proceder la teoría? Como Marx. Su camino, en *El Capital*, y en otras partes se desdobla. No disipa la apariencia más que para hacer de la apariencia un objeto. El conocimiento, por un lado, destruye la ilusión de la existencia objetiva de sus objetos, y por otra parte, sigue los resultados de la ilusión. Lo "vivido" como tal no es el saber, pero hay conocimiento de lo vivido. La ciencia que se desembaraza pura y simplemente de lo "vivido", ¿sería otra cosa que pedantería, espíritu de pesadez tendiendo a lo "serio"? Con buen derecho afirma la muerte del hombre, pues es inhumana; de esta muerte, surge ella "como síntoma". (Symptomalement.)

El partido político, según Lenín, tiene por rol hacer penetrar el conocimiento en el movimiento de las masas, en la clase obrera, que no lo alcanza espontáneamente. Durante el período marcado por el stalinismo, ¿el partido político jugó ese papel en Francia y en otros lugares? Se ha erigido en institución, en absoluto político, en aparato especializado, en Estado dentro del Estado, redoblando la ilusión política en lugar de criticarla. De instrumento, de medio, se ha transformado en fin. Su con-

ciencia, en tanto que institución, se ha declarado conocimiento: pero no ha metamorfoseado en movimiento espontáneo este conocimiento; ha aplastado la espontaneidad. Un día, otro grupo social ha reemplazado al partido político en derrota. Los estudiantes han tomado el terreno y hacen pasar al movimiento obrero elementos de conocimiento. Ahora bien, no importa cuál concepto, no es la cientificidad en general que ha podido intervenir, es la noción de la alienación, generalizada no sin confusión. Ha permitido a inmensas masas humanas expresar su condición, su situación, que no comportan solamente la explotación (del productor y del consumidor como tales, separadamente o simultáneamente) sino la subordinación a una jerarquía social cada vez más estricta, la sujeción a las decisiones llegadas de arriba, la pasividad. El concepto (o si se quiere, el discurso) de la alienación ha cumplido su función crítica, es decir, reveladora. No ha declarado lo que era menester, sino de dónde se necesitaba salir. Sólo este concepto se ha convertido en una fuerza, penetrando en el movimiento y en las masas, por mediación de una espontaneidad informada y cultivada. Y esto porque aporta una conciencia limitada pero concreta. ¿Puede olvidarse, tachando de la historia esos hechos que no tienen nada de anecdótico, las luchas dirigidas sobre el plano teórico para introducir el concepto de alienación y la conciencia práctica que revela las situaciones? ¿Y aquello contra el racionalismo burgués y pequeño burgués, contra el racionalismo de Estado? ¿Es un alto nivel de conocimiento el que niega estos hechos y este contexto? El grado superior, ¿no sería comprenderlos en lugar de oponerse a esos hechos, es decir, a la práctica, una cientificidad erigida en absoluto "epistemológico"? Por lo contrario, está claro que toda actitud política que se erige ella misma en absoluto, por encima de la práctica, puede acoger esta cientificidad y abrirle los brazos reconociéndose en ella.

Un malentendido inicial sobre las obras de Louis Althusser sería disipado muy pronto, si no hubiera sido mantenido. El dogmatismo le es inherente, esencial, aunque él cambia el registro. El quería, al principio, escapar a la descomposición del marxismo oficial. Buscaba al mismo tiempo una sistematización original, pura y dura, del pensamiento marxista y un

lazo con la ideología estructuralista en formación religada ella misma a las adquisiciones de ciertas ciencias, lingüística, etnología, pero también a la estagnación de las relaciones sociales bajo una aparente movilidad, estagnación interpretada como posición de equilibrio. De hecho, las reflexiones de L. Althusser siguen la corriente del pensamiento contemporáneo en Francia, aquella de lo "serio" bien instalado en las instituciones, sin interrogarse "seriamente" sobre el sentido de esta corriente. La novedad (más aparente que real) demostraba su valor; la "revolución teórica", la revolución "copernicana" proseguía sirviéndose del concepto privilegiado de "estructura", y casi no se preocupaba del contexto; no obstante, cierta estrategia política tenía la chance de *producir* estructuras administrativas y políticas, desde luego *conocidas*, lo que le confiere una eminente transparencia. De ahí el prestigio de un concepto que expresa esta "producción" muy particular. El filósofo medita sobre el concepto de ciencia y sobre el de ideología, tomando distancia en relación a la situación ideológica y a las condiciones del conocimiento científico en la sociedad en que vive. Los pone entre paréntesis. Los "reduce". Puede entonces legítimamente (a sus ojos) descuidar la subida del estructuralismo como conjunto de fenómenos ideológicos, indisociables de las relaciones de las clases y funciones de clases en la sociedad neocapitalista (comprendidas la presencia activa de la burocracia y de los tecnócratas). El filósofo tenía por lo tanto una buena ocasión de sacar en claro, partiendo de la práctica social, las relaciones entre la ideología y la ciencia, poco extricablemente mezcladas en el "estructuralismo". Ha preferido pronunciarse por lo absoluto epistemológico, poner entre paréntesis la práctica social entera, replegarse sobre la "práctica teórica" y declarar una vez por todas que la ciencia no puede confundirse con la ideología. Lo que cada uno sabía ya con menos "rigor" y sin tener un criterio de discernimiento, que falta siempre. En efecto, ¿cuál es el criterio del conocimiento científico? La coherencia. Ahora bien, nada más coherente que un sistema. El stalinismo ha sido un sistema. Por consiguiente un sistema puede envolver una ideología. Mucho más, puede "ser" una ideología sabiamente elaborada. La experiencia del siglo xx lo declara así, pero no sólo esta experiencia,

ni la prueba del stalinismo. La historia (una historia que acaso se aleja y se pierde en el horizonte superado) permite afirmarlo . . .

"Un cierto número de elementos que participaban activamente en los movimientos de estudiantes no eran comunistas más que de nombre; se interesaban en el marxismo desde un punto de vista teórico, pero no tenían ningún deseo de colocarse en las posiciones del proletariado, de participar activamente en la lucha de clases, de ponerse al servicio del proletariado y del pueblo. Sus preocupaciones eran preocupaciones de escuela, de pequeño cenáculo, no preocupaciones de intelectuales revolucionarios sino de futuras autoridades académicas burguesas. Estos elementos desarrollaron una teoría nociva, según la cual la única práctica que deben tener los 'teóricos' es la 'práctica teórica'. Su 'teoría' negaba el rol fundamental de la organización del proletariado en la centralización de las ideas justas de las masas" (*Journal de la Commune étudiante*, Schanapp y Vidal-Naquet, 1969, documento 148). Para elucidar el malentendido, no estaría mal releer este documento por el cual los primeros discípulos de L. Althusser, rompiendo con él, lo consagraron a la recuperación por el partido llamado comunista (que no tiene, según su propia terminología, con el comunismo y el marxismo más que una relación *ideológica*). No es por otra parte cuestión de seguir a esos discípulos en su camino. El confía en que ellos hayan probado lo que a veces declaran, a saber, que la revolución ininterrumpida de China va hacia esta etapa capital, la caducidad del Estado; ese día ha de mostrar al Oriente una nueva luz (para emplear la consagrada metáfora). Esperemos las pruebas. Lo interesante, *hic et nunc,* es el destino de L. Althusser. La "práctica teórica" corta todo lazo orgánico con la acción, con la práctica social. Rehusa los problemas que se forman y se formulan en la práctica. Operando así, la "práctica teórica" arroja en la *indiferencia* la práctica social (la *praxis*). Haciéndose indiferente a la praxis, puede servir no importa a qué práctica política. Se hace un instrumento de todos los fines, un vehículo "subterráneo". El dogmatismo revestido de un severo hábito epistemológico sirve a los intereses de las gentes que tienen necesidad de un dogmatismo, sean políticos, universitarios, especialistas de la 'cultura"

institucional, etc. La exclusión de la práctica en general se cambia en inclusión de no importa qué práctica aceptada de una manera no crítica. La diferencia viene de afuera y se impone a la indiferencia "epistemológica" como un contratiempo suplementario (o complementario). La aprobación del uso pragmático se aferra al rigor teórico. Así se formula la primera paradoja epistemológica: el rigor deliberado se desplaza, se transporta de un lugar a otro en el espacio real, sirve a fines imprevistos. Este puro cristal no es más que un objeto como tantos otros, un útil. La honestidad de L. Althusser no llega hasta prohibirle la complicidad con utilizaciones prácticas y operaciones sospechosas, con tácticas políticas.

Un número especial de "La Nouvelle Critique", consagrado a los estudiantes (enero 1964) contenía un artículo de Althusser sobre los "problemas estudiantiles". Este artículo, que intentaba "definir tan exactamente como fuera posible las bases teóricas sobre las cuales puede desenvolverse el análisis de los problemas propios de los estudiantes" (p. 80), ha tenido, parece, la más grande influencia. Este artículo comienza con un discurso moralizador sobre "los deberes". Todos los comunistas, sean cuales fueren, "tienen un deber fundamental" fren-
"comprendidos sus deberes políticos, dimanan de allí". El co-
nocimiento preciso "del lazo necesario que existe entre la cien-
te a la ciencia (marxista-leninista), y todos los otros deberes,
cia marxista-leninista y los deberes precisos de los comunistas,
es el segundo deber fundamental de los comunistas. Aquel deriva de su primer deber" (p. 81). El discurso de la moralidad política no vacila ante el refuerzo tautológico, pleonasmático y redundante. La moral del comunista, es decir, del adherente de una organización, "no comporta así más que deberes fundamentales", que conciernen a la teoría (primer deber) y la concepción científica de la relación entre la teoría (marxista-leninista) y los dominios "donde su aplicación da lugar a una práctica" (segundo deber) (p. 82). De la cientificidad se deduce entonces un *imperativo categórico*. El kantismo subyacente en la "revolución copernicana" de la epistemología revela aquí su aspecto moral, la elaboración de una moralidad política que ligará a los miembros de la organización política a su apa-

rato, al sujeto político, al Partido, y por este intermedio, al Estado.

Las páginas siguientes aportan el "fundamento" de estas afirmaciones y de algunas otras. "Marx ha mostrado que la división del trabajo tenía dos formas o dos aspectos, que son a veces distintos y a veces confundidos, sea en los puestos y los individuos, o sea en sus efectos: la *división técnica y la división social* del trabajo" (p. 84) (Subrayado por L. Althusser). La división técnica del trabajo corresponde a todos los puestos de trabajo cuya existencia está justificada exclusivamente por las necesidades técnicas "que definen el modo de producción considerado en un momento dado de su desarrollo en una sociedad dada. Esas necesidades *técnicas* son definidas objetivamente y por consiguiente científicamente definibles en toda sociedad" (p. 84). Bajo esta relación, una institución como la universidad "hace fundamentalmente parte de la división *técnica* del trabajo en una sociedad moderna dada" (p. 84). De ahí resulta que "la función pedagógica está entonces fundada ante todo en la división técnica del trabajo". En cuanto a *la división social del trabajo*, tiene por función asegurar el proceso del trabajo de esta sociedad "en las formas mismas de la división en clases y de la dominación de una clase sobre las otras". El Estado es así, con sus instrumentos, su personal, "la existencia por excelencia de la división social del trabajo" (p. 85). Es a nivel de las relaciones de producción, por consiguiente de las clases, luego, de la clase dominante, por consiguiente del Estado, "que se fija y se anuda la división social del trabajo" (p. 85).

Ahora bien:

a) Jamás ha habido, en Marx, cuestión entre "división técnica" y "división social" del trabajo. Cuando Marx llega al capitalismo y a la sociedad burguesa, ha tratado de la división del trabajo entre la ciudad y el campo, de la división del trabajo manual e intelectual, y muestra las analogías y las diferencias entre la división del trabajo *en la sociedad* y la división del trabajo *en el taller*. "Hay no obstante entre ellas una diferencia no de grado sino de esencia", contrariamente a lo que pensaba Adam Smith, quien se figuraba que la división *social*

del trabajo no se distingue de la división *manufacturera* más que "subjetivamente", viendo aquí el observador, de un vistazo, los trabajos parciales, en tanto que allé su dispersión sobre un vasto espacio y el gran número de obreros ocupados en cada trabajo particular, no les permite aprehender sus relaciones de conjunto. "¿Pero qué es lo que constituye la relación entre los trabajos independientes del criador de ganado, del curtidor y del zapatero? En que sus respectivos productos son mercancías. ¿Y qué es lo que caracteriza, por lo contrario, la división manufacturera del trabajo? Que los trabajadores parcelarios no producen mercancías" (*El Cap.*, IV, XIV, 8, ed. Pléiade, págs. 896-897). Este fragmento confirma y precisa los de *La Sagrada Familia* (contra Proudhon), de los *Grundrisse* y de *El Capital.* Esto es claro. En la división social del trabajo, en el seno del modo de producción capitalista, los productos de los trabajos parciales y de los trabajos particulares están en relación, en el mercado, según la ley del valor (de cambio). En el interior de la empresa, ello es distinto. ¿Es posible apoyarse en Marx y afirmar que las necesidades técnicas definen el modo de producción capitalista? No. Eso sería omitir el mercado, y la ley del valor y su acción, y la plusvalía misma. ¿Puede decirse que la empresa basta para definir un momento del desarrollo del modo de producción? El valor de cambio y el mercado ¿no serían "objetos" de ciencia? ¡La obra de Marx se derrumba! ¿Cómo pretender que una institución (la universidad) tome parte "fundamentalmente de la división técnica del trabajo"? Ligar las instituciones a las técnicas, es el sueño ideológico de los tecnócratas. Es lo mismo que decir que el matrimonio toma parte, fundamental, técnicamente, de la sexualidad. O el realismo socialista de la actividad creadora. ¡Confusión peligrosa, entre todas! En cuanto al Estado, inscribirlo en la *división social* del trabajo, es borar de la lectura *symptomale* los numerosos textos de Marx en donde éste analiza la institución estatal, *su tendencia a erigirse por encima de la sociedad*, a tener por "fundamento" una burocracia que administra sus propios intereses, y por base social las clases medias, que disimulan y se disimulan la verdad política, que permiten la autonomización (relativa) del Estado y del aparato del Estado, que

impiden a la clase obrera (revolucionaria) llevar al Estado a su cumplimiento, es decir, a su desaparición.

Un examen atento de este texto de Althusser no muestra solamente la dificultad de separar la ideología de la cientificidad y del saber. Muestra *literalmente* (esto engloba lo sintomático) el *nacimiento de una ideología* sin cobertura de lucha contra la ideología. ¿De dónde proviene? La *genealogía* de esta actitud obligaría a remontarse, por una parte, al moralismo kantiano, desplazado de manera sorprendente hacia un nuevo "objeto" y por otra parte a la sociología. Acaso además esta "teorización" ha seguido un camino más complicado, que no es indispensable volver a trazar en detalle.[1] ¿Formación de una ideología, tomada en el estado naciente? Acaso L. Althusser no merece ni este honor ni esta indignidad. Acaso haya simplemente querido aportar a la jerarquía (universaria u otra) la caución filosófica, la garantía política. Simple operación táctica. Es del todo natural que la filosofía reconstituida como sirviente de la política (y no ya de la teología, ¿pero uno impide lo otro?) rinda efectivamente algunos servicios. Nadie puede asombrarse si Louis Althusser proporciona un certificado de buena conducta y de legitimación filosófica a la desigualdad de las funciones. Lo que corresponde efectivamente y de manera muy coherente al corte "epistemológico" entre el no-saber absoluto y el saber absoluto. Se hace corte pedagógico entre el enseñante y lo enseñado.

Lo que la rèvista "Change" [Cambio] y J. -P. Faye llaman "la paradoja de Althusser" no viene aquí más que en segundo lugar, en la clasificación adoptada (no, perdón: en nuestro espacio epistemológico). He aquí en cuales términos se formula esta paradoja:

[1] Yo (en el artículo precedente) reconozco haber introducido la distinción entre división social y división técnica del trabajo, como hipótesis, para intentar explicar las transformaciones del capitalismo desde Marx. Sin ponerlo en la cuenta de Marx (Cf. *Sociologie de Marx*, p. 43). Sería curioso (y cómico) que L. Althusser haya sacado de esas páginas esta teorización para atribuirla a Marx bajo la fachada de "cientificidad" y de "corte epistemológico".

a) la noción de *verdad* es ideológica;

b) lo propio de la *teoría* es "decir la verdad" (cf. *"Change"*, nº 1, p. 223, ed. Seuil).

La palábra "paradoja" ¿designa una contradicción lógica o una contradicción dialéctica? ¿Se trata de una aporía, de un enigma como el del Mentiroso (Epiménides de Creta dice que los cretenses son mentirosos), o como la paradoja de Zermelo, hoy día perimida, sobre "el conjunto de los conjuntos"? ¿Se trata de un simple juego de palabras? Esto es lo *que se va a mirar* de cerca. ¿Pero basta con una mirada? Sin duda, conviene primero definir la ideología, o redefinirla. En efecto, la ideología, por más que se le pueda dar un concepto, no se define correctamente ni como un tipo de discurso ni por un código, sino como y por una función *política*. ¿Cuál?

Partiendo de los textos de Marx sobre la ideología, y reteniendo todos los aspectos (favorables o desfavorables) del concepto y todas las acepciones del término, se obtiene una serie de definiciones que se superponen y se involucran:

a) la ideología consiste en un "reflejo" incompleto, mutilado, *puesto al revés*, de lo "real";

b) la ideología retiene una parte de la realidad y saca de ella por sistematización (extrapolación-reducción) una totalidad. A este título, provee el lenguaje de la vida *real* (práctica);

c) la ideología producto de la división del trabajo (y especialmente de la división jerarquizada e institucionalizada entre trabajo material y trabajo intelectual, entre trabajo inmediato y materialmente productivo y trabajo improductivo pero socialmente necesario) no puede más que disimular la totalidad;

d) la ideología consiste en un conjunto de imágenes y de representaciones que esconden los conflictos y las contradicciones de la práctica social, que resuelven ilusoriamente los problemas planteados por esta *"praxis"* (hasta sustituir a la "praxis" *real* por una praxis ilusoria: una estrategia de clase que la enmascara). Dicho de otro modo, en un vocabulario que no tiene nada de marxista, la *función* o más bien la *finalidad* de la ideología, no es sólo *mantener* en lo impensado y lo no-

dicho, en el "inconsciente", lo esencial de las relaciones sociales. Es también y sobre todo el *crear* tal desconocimiento.

e) la ideología consiste en un conjunto de representaciones por las cuales una clase (dominante) se subordina al conjunto de la sociedad, realiza su hegemonía (en el sentido de Gramsci), identifica su interés particular con el interés llamado general, erige sus "valores" en criterios de la vida social, propone a las otras clases y a ella misma una imagen de la realidad, "valorizándola" y por consecuencia llega a imponer su práctica social. No sin conflictos con la *práctica* tomada en su totalidad. Si tales conflictos se atenúan, la lucha de clases se atenúa igualmente. Está claro, pero es preciso recordar contra la abstracción "pura" erigida en criterio del saber, que el espacio social no es solamente un espacio mental, es también un espacio de comportamientos. Las ideologías tienen ese fin consciente o inconsciente: inducir y "motivar" conductas, suscitar y mantener comportamientos. Se invierten entonces en una práctica. Haciéndose conductas y comportamientos, la temporalidad del pensamiento deviene espacio social. Si hay "sistema" y sistematización, coherencia y cohesión efectivas, esto se observa y se analiza a este nivel de los comportamientos (prácticos) más bien que en el nivel de las representaciones. Las ideologías tienen una *función política.*

f) Sin duda hoy es preciso ir más lejos que esas proposiciones que conciernen a la ideología, y entonces es posible hallar huellas en Marx y Engels. ¿Puede haber allí una lenta secreción de imágenes, de símbolos y de seudoconceptos, sistematización de esos "objetos" re-presentados, por procedimientos diversos, utilización por violencia o persuasión, sin un *sujeto,* sin un "agente" que tenga capacidad de voluntad y de representación, dotado de una continuidad? ¿Pero en qué puede consistir tal "sujeto", coherente, consistente, persiguiendo objetivos, engendrante, para formularlos y alcanzar las ideas? Ni bien entendido el individuo pensante, el Ego dudante, ni la clase, ni el Estado, ni el grupo social amplio, ni el grupo restringido de los "intelectuales" (productores de re-presentaciones, en el seno de una división del trabajo) responden a esta demanda. Sólo un *aparato* tiene las cualidades y propiedades requeridas. ¿Un aparato? Marx, en su análisis del Estado, no cono-

cía esta categoría, esta realidad. Un aparato, es una *institución* difícil de analizar, pues dispone de un poder capaz de refutar y de introducir el análisis. Únicamente un aparato puede engendrar y mantener una *ontología*, una concepción del "ser", del "mundo" y/o del cosmos. Sólo él puede salvarla cuando está amenazada, perfeccionarla en los períodos calmos, integrarle los elementos que surgen con los conocimientos nuevos, adquisiciones técnicas y acontecimientos. Sólo un aparato puede instituir y mantener una "falsa conciencia": una visión *al lado* de lo real, el desconocimiento. Caso límite de la ideología, definiéndola: la ideología decantada de conocimiento y de verdad, y no obstante inherente a una *praxis* enmascarada, desviada, derivada. Así el aparato de la Iglesia ha secretado y vehiculado una ideología, y también el aparato del Estado en general, y cada aparato político.

¿Es necesario añadir que estas determinaciones de la ideología abundan de problemas, y además no son exclusivos uno del otro? ¿Que el concepto de ideología casi no ha sido tomado (sino en Marx) en la totalidad de sus acepciones? ¿Que no ha sido jamás utilizado metódicamente, sea para elaborar una teoría de la formación (de la producción), de las ideologías, sea para criticar las ideologías existentes, sea en fin para explicar las estrategias de clase y la práctica social en tanto que práctica política? ¿Que, por lo contrario hubo desde Marx un oscurecimiento del concepto, una degradación, hasta costumbres devenidas corrientes, la palabra "ideología" designando no importa qué idea o representación (como en "ideología científica", "ideología marxista", "lucha ideológica", etc.)? [2] De ahí una crisis del concepto y de su contenido, del "objeto" designado.

Pudiera ser que este concepto, sin ser falso, esté agotado. ¿No lo sería para *la ideología* como para la *alienación*, noción reveladora pero que ha servido mucho, que se ha extendido, vul-

[2] La historia del pensamiento marxista mostraría las etapas de esta degradación. En Gramsci no hay ninguna distinción entre el conocimiento y la ideología; todo es ideología. Por el contrario, en G. Lukács, no hay casi cuestión de ideología sino de "concepción del mundo". En Lenin, aparece una confusión entre conocimiento e ideología que el periodo staliniano ha llevado a su colmo.

garizado, y esto en condiciones tales que la alienación (las alienaciones acumuladas) tienden a borrar la huella de la conciencia de la alienación? La única diferencia consistiría en esto, que el concepto de *ideología* se ha gastado antes de haber servido mucho.

Con todo, retenemos una importante distinción entre el sentido vago y amplio del término (que con demasiada frecuencia designa todo conjunto un poco "estructurado" de imágenes, de ideas, de representaciones, de símbolos) v el sentido restringido y preciso (conjunto de ideas que tienen un fin y un sentido: disimular la práctica o más bien disimular las *contradicciones* de esta realidad, responder a los problemas por una seudosolución presentada a la vez como coherente y como verdadera, aun cuando ella corresponde a los intereses de una clase). Profundizando en esta dirección, se comprueba que la ideología *eterniza* las condiciones cambiantes, móviles, efímeras, de la práctica social. Puede operar esta transfiguración partiendo de una imagen de la *naturaleza*. En este caso, ella "naturaliza" las representaciones, haciendo desaparecer su carácter de clase, alargando su horizonte limitado. La "naturalización" es todavía, según Marx, el procedimiento más corriente y más eficaz de la ideología burguesa. Así la ideología aporta la teoría de *un mundo al revés*. La justifica presentando las "cosas" al revés; las representaciones como causas y razones de las "cosas", los intermediarios como esenciales, las mediaciones como sustanciales, la "naturaleza". en fin, como garantía y caución de las instituciones burguesas. De manera que la ideología es a la vez la conciencia y la inconsciencia de esta sociedad. Ella arroja a lo inaccesible y a lo impensado, en lo no-sabido y el no-sentido las razones de lo que existe. Corta el pensamiento de sus condiciones y de sus presuposiciones, lo que caracteriza el "discurso ideológico". Arroja los objetivos, las "finalidades". *Purifica* las representaciones —y el lenguaje en el cual se encarnan— de los conflictos de los problemas concretos.

Si esto es así, hoy hay dos ejemplos privilegiados, sobre los cuales puede ejercerse el analista deseoso de asir "in vivo" la formación de la ideología, su lazo con el conocimiento (con su propio conocimiento crítico). Primer caso: el del propio

marxismo. Segundo caso, sobre el cual vamos a volver: el del estructuralismo. El pensamiento de L. Althusser se vincula con ambos, lo que acrece su interés. Recordemos que en pocos años, y especialmente bajo la impulsión enérgica de Stalin, el marxismo se ha trocado en su contrario: de crítica radical en sistema, de negatividad en dogmatismo, de conocimiento en ideología, de pensamiento y praxis revolucionarias en filosofía de Estado y lenguaje del poder: en *superestructura* política. Vasto proceso que releva de un análisis institucional apenas comenzado, pues ese proceso de *ideologización* (política) continúa. Acompañó a la formación de un aparato especializado, ávido de justificaciones y de legitimaciones "ideológicas", secretando su ontología y su teorización. Además, para poner a la luz esta institucionalización, para comenzar el análisis, fue preciso que a la *práctica política* que se servía de este instrumento se opusiera una *práctica crítica* renovada, activamente polémica. El caso del marxismo oficial y el del estructuralismo se recortan; ¿no expresan, cada uno a su manera, la acción del Estado, su capacidad ideológica, su habilidad impersonal pero no obstante real en forjar instrumentos?

Si esto es así,[3] una cierta concepción de la cientificidad puede servir de ideología. Mucho más: *es* una ideología, y esto *en razón* de los elementos de conocimiento que retiene en su constitución, y no *a pesar* de ese saber. Le basta extrapolar. Lo esencial, es que *disimula* los conflictos, las contradicciones, los problemas "reales", es decir, planteados en la *praxis*.

La paradoja comienza a surgir a plena luz. Una misma sistematización se pretende saber descartando la ideología (apuntando a disipar las confusiones entre estos dos términos) y en el rol y función de una ideología. ¿Conscientemente? ¿Inconscientemente? ¿Jugando con la ambigüedad? Cuestiones secundarias. Con todo, la paradoja no está por completo esclarecida ni resuelta. Para ir más lejos, formulemos un enigma, que vale (acaso) por el de la Esfinge:

"*El concepto de ideología, ¿es ideológico?*" Es preciso responder por sí o por no a esta adivinanza, que se contenta de

[3] Textos de la *ideología alemana* reunidos en *Obras Selectas de K. Marx*, vol. I, col. Ideas. Cf. también H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, etc.

poner en forma interrogativa (problemática) lo que los enunciados de *"Cambio"* ponen en forma dubitativa (dilemática).

Primera respuesta, primera hipótesis: ¡NO! El concepto de ideología no es ideológico. Se sale de la ideología y aun la domina. Introduce en un campo de reflexión que se define como *conocimiento de las ideologías*, ciencia que destruye su existencia en tanto que ideología. El concepto obra entonces retrospectivamente sobre el pasado e indica la posibilidad de una exposición global de las ideologías, de su génesis. Abre el camino de una crítica radical. ¿De qué conocimiento se trata? De una historia (de las ideas e ideologías). No de una historia de los acontecimientos o de las instituciones, sino de una historia específica, que aprehenderá las emergencias de las ideologías, sus impactos, sus soportes sociales, los vehículos y los trayectos, las transformaciones (del vocabulario, de los simbolismos, etc.). Tal historia específica, ¿no implica la paciente reconstitución de la *práctica social* (y política) en tal o cual período? ¿En tal o cual situación? Lo que supone el análisis de la *praxis* de sus modalidades situadas entre la práctica cotidiana y la práctica revolucionaria.

En este análisis de un tipo nuevo que establecería en fin *la ciencia de las ideologías*, es posible que el concepto de *producción* juegue un papel privilegiado. Todavía será preciso ocuparse de la *producción específica de las ideologías* y no, como Althusser, de la única *producción de los conocimientos*. Pues él postula lo que debería demostrar; rechazando la hipótesis de un movimiento dialéctico (contradictorio) del error y de lo verdadero, de las ideologías y de los conocimientos, pretende exponer la producción de los conocimientos fuera de la de los errores, ilusiones y mentiras. Necesaria, la "práctica teórica" se basta; ella *produce* la estructura del campo, la problemática y la temática sostenidas por las relaciones sociales (¿cuáles?); de manera que la ideología no es siempre sino la sombra del conocimiento. Para seguir su propia génesis, el pensamiento debe poner en evidencia un sistema de referencia que únicamente la teoría determina constituyéndolo, porque es de esencia teórica (cf. *Pour Marx*, págs. 59 y ss.). Ahora, este sistema no interviene más que disipando la ideología, desde entonces inexplicada. El sistema de referencia y el sistema

teórico, dualidad aparente, van juntos, objetivamente. Son *verdaderos* absolutamente. Ya no es más cuestión de una *lógica* (preexistente) sino de una práctica (exterior a la teoría "pura"). En cuanto a Marx, ha atravesado espesas capas ideológicas antes de surgir en la verdad (en la verdad de su pensamiento), es decir, antes de descubrir la plusvalía. Ha debido pasar a través de los nubarrones de la filosofía en general, del hegelianismo en particular. ¿Guiado o extraviado por la noción filosófica de lo Verdadero? ¡Esta es la cuestión! ¿Es necesario subrayar que esta *reducción* de la ideología no tiene nada de común con lo que dijo Marx sobre la eficacia *política* de la ideología al servicio de la clase dominante en las relaciones de producción por ella determinadas? La inserción de la ideología en la práctica desaparece, tanto en lo que concierne al lenguaje como en lo que concierne al escamoteo de las contradicciones. Que los ideólogos y la invención ideológica siempre hayan tenido la más asombrosa variedad, que hayan jugado un papel no solamente en la política sino en el arte, que se hayan encarnado en las obras, esto no interesa al duro y seco dogmático. Hay en las obras de L. Althusser como en la de aquellos de la escuela estructuralista, un horrible pedantismo, un deplorable ascetismo del intelecto, una falta de sensibilidad y de sensualidad, un rechazo de la emoción tanto como de lo "vivido", que son la señal de una época de repliegue, de retracción del pensamiento. Únicamente cuenta *la clasificación*, la del saber que parece establecido.

El concepto de *producción*, ciertamente, no puede tomarse más de modo empírico, todavía menos limitativamente a la manera de los economistas y del economismo. Conviene hoy restituirlo en toda su amplitud. ¿Por qué entonces no tomarlo como "fundamento" epistemológico del saber? ¿Como punto de partida de una reconsideración de la historia como génesis, como exposición, como re-construcción de lo "real"? La restitución del concepto, *reducido* por el pensamiento ulterior, reclama ya un esfuerzo. Se ha reducido la producción a la actividad de donde resultaban los "productos". Se la ha conducido al trabajo, determinación muy parcial más que esencial. Ahora, Marx no separaba el trabajo material e inmediatamente productivo (comprendida la utilización técnica de los conocimien-

tos, los transportes, los cambios y el comercio, es decir, no solamente el trabajo manual) del trabajo socialmente productivo (enseñanza, medicina, etc.) y de los trabajos improductivos pero socialmente necesarios(comprendidas la actividad de los artistas, de los comediantes, de los bailarines y de los cuerpos de ballet, de la investigación científica, etc.), dominios en los cuales un derroche de los recursos y de las riquezas sociales es inevitable y aun recomendado.[4]

La *producción*, para Marx, es la producción del ser humano por él mismo. Hay *unidad y totalidad* de un proceso global que comprende la producción de productos, la creación de obras, la apropiación por *"el ser humano"* de su propia naturaleza, de su cuerpo, de su "ser" espontáneo. Toda otra concepción, en relación con la de Marx, es inconsiderablemente reductora; la reduce ideológicamente a las dimensiones y al horizonte de un grupo, de un conocimiento parcelario. La historia, también, no es otra cosa que esta *producción*, que supone que "el ser humano" toma a su cargo su propio ser y no vacila ante la lucha a muerte (la revolución) para producirse. Nada más opuesto a la concepción de *la historia* como *producción* que la descomposición de la historia en historia de esto o de aquello, del conocimiento, del Estado, de tal ciencia, de tal realidad material, de la locura, de la parálisis general, de la escritura novelesca, etc. El concepto que aporta Marx no es además para él una evidencia racional; debe simultáneamente exponerse y realizarse en/por la práctica revolucionaria.

Analíticamente, es decir, de manera sinóptica (sincrónica) que corre el riesgo de disimular el movimiento global, estos elementos y sus aspectos de la producción podrían disponerse en un cuadro:

A. Producción de productos.

Medios de producción (sector I, según Marx).
Bienes de consumo (sector II, durables-no durables).
Productos suntuarios.

[4] Cf. la polémica de Marx contra Adam Smith: *Histoire des doctrines économiques* (teoría de la plusvalía). T. I., trad. Costes.

B. Producción de las relaciones sociales.

Reproducción biológica (demografía) familia.
Relaciones sociales de producción reproducidas (modificadas o transformadas).

C. Producción de obras.

Objetos (obras de arte), comprendidos los monumentos, paisajes, ciudades, etc.
Instituciones.
Ideologías.

No obstante, la producción de obras singulares, o más bien la articulación entre este aspecto del proceso global y los otros aspectos, implica una producción particular, aquella de los *campos de conciencia* (determinados, limitados), dotados de caminos y carreteras, de perspectivas y de horizontes. El espacio y el tiempo social, históricamente considerados son también productos y obras. Las instituciones a su manera, se basan en tales campos, los consolidan y se instalan en ellos. Con sus correlativos ideológicos (sin que la ideología y lo institucional se confundan). Si las actividades, comprendido también el trabajo social, se despliegan en el tiempo, el tiempo se proyecta en el espacio y se "realiza" en él, se fija en él. El espacio social se *produce* como realización y cristalización en el terreno de las relaciones sociales, por la mediación del tiempo social (de los tiempos diferenciados y del tiempo global). En el análisis de la práctica social, podría decirse que el tiempo es el significante y que el espacio es el significado, pero esta formación corre el riesgo de saltar por encima de las mediaciones *ideológicas*, las que dan un sentido al tiempo y orientan su realización espacial (en las casas, edificios, monumentos, en el paisaje rural y urbano, etc.).

Marx y Engels, hacia 1845, después de haber roto con la teoría hegeliana del Estado, llevarón a un nivel superior la teoría hegeliana del conocimiento; refutando la tesis del autodesarrollo "puro" del conocimiento, aquella que parece retomar L. Althusser, pasaron al autodesarrollo "del hombre" social,

a la historia real de las sociedades y de las ideas (conocimiento e ideología) y esto aprehendiendo "de raíz" la producción de la conciencia y de sus representaciones. No pensaban tanto en "fundar" como en ir hasta las "raíces", por la crítica *radical*, por la historicidad, mostrando la génesis de las formas. De la misma manera, hoy, ¿por qué no realizar un salto adelante del conocimiento concibiendo la producción (social) del tiempo y del espacio, a partir del tiempo y del espacio "naturales" (físicos, biológicos, etc.)? Ni el tiempo ni el espacio rurales, ni el tiempo ni el espacio industriales, ni el tiempo ni el espacio urbanos, son "naturales". No son más "culturales". Obras y productos (mediaciones entre los productos y las obras), no se identifican más con el tiempo y el espacio de las comunicaciones, de los cambios, del consumo. La racionalidad industrial no puede pasar por absolutamente exenta de ideología, ni por independiente "técnicamente" en relación a las clases sociales, al modo de producción. Se incorpora en el espacio de la empresa, en la organización (la división "manufacturera" del trabajo). El espacio no se desmenuza nunca más que en apariencia, por la conciencia, por la ideología. Es el espacio del "trabajador colectivo" que proyecta sobre el terreno el tiempo del trabajo social (y la división del trabajo) modificado, velado, pero también revelado a través de las *ideologías*. Por un proceso de producción socialmente unificado hoy, en el cual el lugar de los individuos y de los grupos parciales cuenta tanto y más que el tiempo de trabajo proporcionado (sin que esto suprima el tiempo como una fuente de los "valores") puesto que los individuos y los grupos aportan o no aportan capacidades particulares, conocimientos, especificidades, la proyección sobre el terreno toma una importancia nueva. De donde, sin duda, la emergencia de conceptos del espacio (y del tiempo) relacionados con la producción, pero también de *ideologías* ligadas al espacio y al tiempo. La *ideologización del espacio* es particularmente sorprendente. En esta hipótesis, la ideologización del espacio está subyacente en el estructuralismo contemporáneo. La epistemología, con sus metáforas espaciales, no puede pasar, como lo pretende, como exenta de ideología. Si no se desea ni proteger la confusión entre la ideología y la ciencia, ni separarlas por decretos arbitrarios, es preciso conservar

una unidad dialéctica (conflictual) entre estos dos términos. ¿La elección puede terminarse? ¿Según qué criterio operarla y declararla acabada? La ideología, en efecto, "se aplica". Da lugar a tentativas, apoyadas por fuerzas, sobre todo cuando se trata de una ideología del Estado. La ideología no se vuelca solamente en el vocabulario, en el lenguaje, y los símbolos. Teorizando una práctica(una estrategia de clase) vuelve a la práctica y, no obstante, ¿qué es lo que puede desmentir a la ideología? ¿Develar su carácter ideológico? La práctica social (praxis) y ella sola. Es decir, *el fracaso político*. Así la planificación centralizada, autoritaria, estatal, procediendo brutalmente por órdenes y balances-materias (tantas toneladas de esto y de aquello, etc.)se tuvo largo tiempo por ciencia y técnica. Unicamente el fracaso ha mostrado la ideología inherente a este economismo de Estado . . .

Tal sería la puesta en perspectiva ligada a la primera hipótesis, a saber, la esencia no-ideológica del concepto de la ideología. Se ha intentado aquí presentarla brevemente pero en su amplitud programática. ¿Por qué? Para mostrar que esta perspectiva parece en primer lugar convenir a la reflexión de L. Althusser, aunque no adopte el programa. Luego, para mostrar que se trata esencialmente de una *orientación*, y acaso de una opción del pensamiento más que de un saber adquirido.

En esta orientación se manifestarán nuevas dificultades muy pronto. No es fácil seguir el trayecto de una ideología (emergencia, soportes sociales y vehículos, impacto práctico y estratégico— transformaciones, discursos estereotipados y clisés, redundancias y repeticiones, etc.). El concepto ejerce una especie de presión para que la reflexión vaya de la ideología a la ideología, descargando las relaciones sociales y las mediaciones. Por otra parte, si esta teoría permite comprender la influencia de las ideologías (en el lenguaje, en las estrategias de clase) no permite, sin duda, todavía, abordar la génesis de las obras (el arte, la música, la arquitectura, etc.) en donde entran no obstante componentes ideológicos. Sin duda aquí se necesitaría llevar el análisis de los *campos* (cf. las indicaciones de J. T. Desanti a propósito de las matemáticas: campo ingenuo

y natural, campo tematizado, campo de las interpretaciones [5]). En fin, último punto, ¿cuál es la relación entre la *lógica* y la *ideología* (especialmente en el caso de los filósofos)? Esa relación existe. La coherencia es una exigencia de toda ideología, sobre todo cuando se sistematiza, cuando intenta cubrir con una unidad abstracta y formal las contradicciones de la práctica social. Por otra parte, la existencia misma de una sociedad exige una cohesión (especialmente entre la base, las estructuras y las superestructuras). Las apariencias ideológicas que cubren, disimulan, rechazan las contradicciones, ¿van a asegurar esta cohesión? ¿No les basta simular la coherencia? ¿Es posible introducir el análisis dialéctico al mismo tiempo que la búsqueda lógica en la *praxeología* o ciencia de la práctica social? ¿Cuál es el rol de la restricción? Las soluciones ficticias, ¿bastan para mantener el conjunto? . . .

Segunda respuesta, segunda hipótesis: Sí, el concepto de ideología es él mismo ideológico. Es verdad, el concepto de una cosa no es la cosa. El concepto de Dios no es Dios; el concepto de silla no es silla, el concepto de perro no ladra, el concepto de rojo no es rojo. Y, no obstante, el concepto de *ideología* no es un concepto cualquiera, designando un objeto. No designa tal objeto (silla, perro) sino todas las representaciones de lo "real", todas las imágenes. Para afirmar su capacidad de dominar y de trascender por el conocimiento el dominio que indica, se precisaría tener definido el concepto teórico absoluto, el "concepto del concepto", de modo riguroso y perfecto. Es esto lo que ha querido y creído hacer Hegel. Si se rechaza esta prioridad del concepto, su superioridad se desfonda. Es posible que toda "idea", toda representación, sean un medio de lucha, un arma en los combates (de clases o de naciones). En este sentido, nada escaparía a la ideología. Toda representación sería ideológica. Plantear el concepto de ideología como no-ideológico, es un puro y simple postulado, una ideología a su manera, una proposición de la cual se puede prescindir. Si el concepto de ideología es él mismo ideológico, esto puede involucrar también el rechazo global de toda ideología, de toda teoría. Es *un* nihilismo (o *el* nihilismo). Pero este postulado

[5] Cf. J. T. Desanti: *Les idéalités mathématiques*, 1969.

puede tomarse de otra manera. Lo que se denomina ideologías no fueron ni ilusiones, ni mentiras ni verdades. Hubo concepciones del mundo, juicios, afirmaciones. Diferencias. En una palabra, invenciones. Y obras, las de tal actividad, de tal pujanza, de tal voluntad manifiesta. De manera expresiva y/o significativa; expresiva de la actividad, significativa del objetivo. Simplemente sirviendo de indicativo el concepto, se puede examinar tal o cual ideología considerándola como un mensaje. Se puede intentar comprender e interpretar esos mensajes en lugar de buscarles la explicación. Así el concepto inaugura no una "práctica-crítica", es decir un conocimiento explicativo de las ideologías, sino una comprensión, un discurso ideológico en segundo grado: una hermenéutica (filosófica o no filosófica). Se buscará el sentido, el valor de los mensajes, no la verdad. Se descodificará, se descriptografiará los mensajes ideológicos, sin darle preferencia a uno de ellos, sin aportar un "valor de verdad". Se pretenderá aportar el código y la descodificación supremas, la interpretación última, la última instancia. O bien no se mantendrá esta pretensión. De ahí el cuadro siguiente:

LA IDEOLOGÍA

Primer postulado epistemológico

El concepto de ideología no es ideológico.
Primacía de la teoría.
Camino del conocimiento.
Fin de las ideologías (programáticamente).

Explicación: Subordinación de la ideología al conocimiento. Más acá y más allá de lo ideológico:

la génesis,
la producción.

Apelación a una *causalidad* (histórica, política, etc.).

Entonces: verdad (de/sobre lo ideológico) *por* y *para* la teoría.

En el límite: No se conoce el mundo más que para transformarlo (transformándolo). La verdad tiene el poder de cambiar la vida; es revolucionaria.

Segundo postulado epistemológico

El concepto de ideología no sale de la ideología (es ideológico).

Primera opción: Rechazo global. Nihilismo.

Segunda opción: La ideología como "mensaje" (¿Qué? ¿Cómo? ¿A quién? ¿Con quién? ¿Por qué? ¿Con qué fin? . . .).

Descodificación-descriptogración.

Comprender e interpretar (discurso en segundo grado, eventualmente en tercer grado, en enésimo grado).

Llamado a la *finalidad.*
Hermenéutica (el "sentido" y el "valor").

En el límite: No se propone cambiar el mundo, sino *reflejarlo* en un espejo perfecto, de modo especular (especulativo) en una *transparencia* ideal. La luz transfigura el mundo.

¿No es bastante claro ahora que la paradoja atribuida a Althusser no tiene nada de "althussiana" sino que resume la situación de la filosofía moderna? J. P. Faye ha procedido a una lectura poco rigurosa pero sintomática (symptomal) de toda la filosofía moderna y resume sus impresiones proyectándolas sobre L. Althusser. El contexto de la revista "Cambio" lo muestra, pero oscuramente. Crisis de la teoría y de los conceptos esenciales, crisis de los fundamentos y de las perspectivas, lucha a muerte (¿ideológica? ¿teórica?) entre la verdad y la significación sin que L. Althusser tenga el papel de un testigo privilegiado y particularmente lúcido, aun menos que un árbitro, y menos que todo el de un proveedor de soluciones en este nudo gordiano, en esta "problemática" bien cerrada y bien enmarañada. Su rigor flota y oscila entre las dos respuestas.

No está solo. Tal es la coyuntura. ¿Cómo cortar el nudo? ¿Cómo "deslaberintar" el pensamiento reflejante y meditativo? Aceptemos provisoriamente la coexistencia (no pacífica) de los postulados. Las confrontaciones por el juego de las escrituras no tienen ninguna razón de cesar. Es aún bastante temprano para libertar a la palabra del enigma.

Llegamos a la tercera paradoja, y ésta se puede colocar sin reserva bajo el patronato de L. Althusser.

En sus obras: *Pour Marx*, *Lire le Capital*, y en sus artículos, L. Althusser procede a un desmontaje y a un remontaje, a un nuevo recorte y a un nuevo ordenamiento de *El Capital*. Lo que explica sin duda el interés que le produce lo "colectivo" a quien ha publicado la revista "Cambio" citada más arriba, cuyo primer número lleva el subtítulo: *Montages*, y contiene una profesión de fe: "Nosotros habitamos una sociedad de montaje. Desmontar las formas no basta. Es preciso ir hasta los niveles en que ellas se producen engendrando el juego de las formas, para cambiarlas". En el juego estructuralista, la invención se reduce al desmontaje y al montaje, y no se renuncia a los mitos de la creación más que para caer en el hastío combinatorio.

¿Por qué oponerse a este procedimiento? Porque introduce lo arbitrario bajo el signo del rigor. L Althusser, dogmáticamente, declara que el primer capítulo de *El Capital* debe leerse no como un comienzo sino como una continuación. En el remontaje, viene después de tal o cual otro. ¿Con qué derecho? La lectura "symptomal" segunda o enésima ¿autoriza a manosear los textos? La subjetividad reemplaza el respeto por lo escrito, porque se pretende rigurosa, porque se afirma "descodificación" perfecta. ¡Cuántas pretensiones abusivas! ¡Pronto se va a proponer, como última palabra de la cientificidad, los "collages" marxistas!

Contra esos procedimientos, sostenemos:

a) que la lectura *literal* (la "literalidad") basta; que *el orden* de los argumentos y de las ideas, en Marx, es necesario;

b) que *El Capital*, como el pensamiento entero de Marx, es necesario para comprender el siglo XIX, pero no basta; que su lectura no es un fin sino un medio, no es un objetivo sino un camino, un recorrido.

La cuestión fundamental no es la del fundamento. Preocuparse, un siglo después de la obra principal del *fundador*, de *fundar* la teoría, es un cuidado que honra a aquel que se preocupa "seriamente", pero es irrisorio. Si el edificio se quiebra, ¿se lo va a salvar así? Ciertamente que no, pues la rotura viene de la práctica social y de los acontecimientos, antes que de los cuidados teóricos. La honorable ocupación de "fundar" acompaña bastante bien el cuidado medio de una época que sabe solamente poner en forma su pasado desconociéndolo, que pone fin a la historia consumiéndola "culturalmente", que la niega soñando en su "cultura" y su "incultura" en el modo histórico. El hermoso título de gloria del más alto pensamiento "cultural" ¿no es de blanquear los monumentos ensombrecidos por los siglos? ¿Marx no habría "fundado" el marxismo? El principio de *El Capital*, que parte de la abstracción extrema (el cambio, el valor de cambio), que articula con la lógica formal la forma así liberada de todo contenido, pero para volver al instante después de esta reducción hacia el contenido —hacia el trabajo social—, ese comienzo ¿no sería "fundación"? Cuando L. Althusser aconseja al lector saltar el principio y no leer más que los capítulos posteriores, ¿sabe que desmembra y demuele en lugar de fundar?

El problema fundamental no es este del texto, sino del contexto. Si hay un método marxista, conceptos marxistas, una teoría marxista, ¿qué es lo que los amenaza hoy? ¿Qué es lo que entraña su desconocimiento? ¿Y cómo descubrir los conceptos y la teoría y el método *complementarios* (si es necesario y si es posible)? Las contradicciones en el "socialismo", ¿asestan un desmentido cruel al pensamiento marxista? ¿Cómo, por qué? ¿No sería más bien la consolidación del Estado en escala mundial? ¿Qué ocurre con el Estado? ¿Se va a eternizar? En este caso, Hegel, los hegelianos y neohegelianos, tienen razón.[6] Es preciso entonces declarar que Marx ha errado y que el marxismo no tiene más que un interés retrospectivo, casi folklórico. ¿El Estado no va entonces a *corromperse* puesto que no *caduca* según el esquema marxista (caducidad controlada por la democracia amplia y profunda, es decir, después de

[6] En Francia, esto ocurre con A. Kojève, E. Weil, F. Châtelet, etc.

la dictadura del proletariado)? En este caso, Marx tendría razón, y Lenín (*L'Etat et la Révolution*), aunque de una manera imprevista.

¿Por qué obstinarse en la consolidación del marxismo como *sistema*, operación escabrosa, si es verdad que Marx ha roto el sistema perfecto, el círculo absoluto, la identidad acabada de lo racional y de lo real, de la sociedad y del Estado, en una palabra, el sistema filosófico-político de Hegel? ¿No es una paradoja, tanto más sorprendente que no se llega a salir del stalinismo, esta realización efectiva de la racionalidad hegeliana, y que se lo sepa? ¿En beneficio de quién se va a "fundar", establecer la "coherencia", pensar y funcionar con "rigor", exaltar la cientificidad?

El problema no es retomar y sistematizar la filosofía incluida en *Matérialisme et Empiriocriticisme*, sino seguir al Lenín de los *Cahiers sur la Dialectique*, retomar los conceptos para aguzarlos, para afinarlos, y luego servirse de ellos. Si es posible.

Aquí el encadenamiento hacia la continuidad se presenta espontáneamente. En los cuadros de la sociedad burguesa, es decir, en el modo de producción capitalista, *la ideología* "expresa" y consolida la primacía de lo económico —o mejor dicho la protesta (vana) contra esta primacía. Según Marx, la ideología debería terminar con esta primacía en un modo de producción —el socialismo— en que lo económico sería *dominado* por el conocimiento y por la acción, en la praxis. Dominado, lo económico no tendría la primacía ni para el pensamiento teórico ni para la actividad práctica. Este trastrocamiento de un mundo al revés, en donde el *medio* (lo económico) se hace *fin*, en donde el efecto se hace razón y causa, en donde los intermediarios (cambios, comunicaciones) se transforman en lo esencial, este trastrocamiento define los procesos revolucionarios teórico y práctico, crítico y positivo. En el curso de esta revolución surge no tanto la verdad histórica como la historia verdadera: la verdad de la historia por y para aquellos que la cumplen. Si la ideología continúa, sea como ideología del crecimiento (como ideología del espacio organizado, estructurado, planificado según las exigencias de la economía), sea como protesta humanista contra los imperativos

de este crecimiento económico, es que el dominio de lo económico, esta dominación del proceso por el cual la sociedad (hasta aquí capitalista) domine la naturaleza, no se produce. La "naturaleza" en segundo grado, inmanente a lo económico y a las técnicas, no es dominada por la razón. Acaso esta naturalidad segunda que se afirma en la sociedad y se autonomiza, ¿reaparece en el Estado? ¿O acaso no es más que la "base" y el "fundamento" de esta perennidad del Estado? Además, la continuación de la ideología (de la filosofía especulativa y sistemática, de las religiones, etc.) no impide en nada su deterioro. Por lo contrario. Llega un momento en que puede decirse no importa qué, y escribirlo (lo escrito y la escritura prescinden de lo referencial y se mueven con comodidad en el metalenguaje).

Una contradicción surge en el curso de estas controversias, en el seno mismo del marxismo, contradicción acerca de la cual habrá que pronunciarse. ¿El pensamiento marxista aporta una vía o bien un modelo? ¿Abre un camino a la práctica política, es decir, a la práctica revolucionaria? ¿O provee un modelo de pensamiento, de acción, de sociedad, de Estado, modelo que se precisaría solamente seguir y si es posible realizar, imitándolo? El pensamiento de Marx ¿recurre a una *mimesis* llamada "cientificidad" o aun "disciplina política", "institución", o bien a una iniciativa que *produce* una salida? Si se plantea claramente el problema, si se elige la *vía*, es preciso condenar y refutar el *modelo*. Ahora bien, L. Althusser es el teórico del *modelo* (bajo cubierta de la ideología estructuralista).

Lo económico domina en el capitalismo, proposición fundamental, que define la alienación capitalista y determina así las condiciones del *socialismo* (nada de socialismo si las restricciones económicas permanecen preponderantes, si el Estado no caduca, etc.) Dicho de otro modo, el capitalismo se define como el modo de producción en el cual predomina lo económico. Lo que no tenía lugar, Marx lo dijo expresamente *en el principio de "El Capital"*, en la sociedad medieval, transparente aunque brutal, o en la ciudad antigua (esclavista). Lo que restablece los derechos de la historia pero determinando su cumplimiento: el fin del capitalismo coincide con el fin de la primacía de lo económico. No se sigue de esto que la crítica del capitalismo sobre este punto provoque su fin, sino al contrario,

que el fin del capitalismo no puede proceder más que de lo económico. ¿Esta "base" se hundirá? ¿O se extenderá rompiendo, arruinando las estructuras y superestructuras de la sociedad burguesa, modificándolas progresivamente? Viejos problemas, aquellos de Rosa Luxemburgo, de Lenín, de Kautsky. Lo económico ofrece el *punto de ataque* vulnerable a la estrategia revolucionaria; Marx y Lenín lo han establecido. La *primacía* de lo económico entraña la *prioridad* de lo político. La estrategia política de la clase dominante, la acción del Estado, mantienen el predominio de lo económico sirviéndose de la ideología, en detrimento de lo que se llama "cultura" o "valores", relegando al último rango *la apropiación* por el ser humano (social) de las condiciones de su existencia (social). Esta *apropiación* no tiene ni importancia ni interés en relación al crecimiento y a las técnicas que lo permiten. Lo que no excluye la valorización ideológica de la "cultura", de la razón, del "hombre" (el culturalismo, el humanismo, el racionalismo, etcétera.).

Así se define la estructura de esta sociedad: *primacía de lo económico, prioridad de lo político.* Toda otra definición más o menos "estructural", toda otra "dialéctica", encubren una mistificación. O bien se desconoce el pensamiento de Marx, o bien se lo utiliza tendenciosamente.[7]

El compromiso entre lo económico y lo político, que intenta articularlos y/o mezclarlos, está representado por esta "ciencia" que se denomina "economía política", y de la cual Marx ha mostrado que no adquiere un carácter científico más que a través de una crítica que desentraña las ideologías con las cuales esta caverna está abarrotada. La crítica de la economía política (subtítulo de *El Capital*) es doble: crítica del carácter parcelario de esta ciencia, crítica de la ideología que ella vehiculiza (especialmente en lo que concierne a las relaciones de lo económico y de lo político, de la historia y de las estrategias de clase). ¡Cómo se lamenta que la escolástica marxista se empecine en "fundar" la obra de Marx más bien que a continuarla!

[7] El cuaderno del Centro de Estudios Socialistas, titulado *Dialectique marxiste et pensée structurale* equivale a un index de las mistificaciones del pensamiento marxista (adoptando unas y mostrando con el dedo las otras).

El dominio de la "naturaleza social" de lo económico, de las fuerzas productivas así autonomizadas (técnica y tecnología) implica según Marx y su análisis dialéctico:

a) *Un dominio del mercado de las mercancías.* Se conoce la paradoja que parece escapar a la reflexión estructuralista: el "socialismo" ha querido trascender la ley del valor, el mercado, la función del dinero. Ha querido, todavía infantil, avanzar de un salto enorme más allá de la historia, en el comunismo, acelerando la "transición", saltando las regulaciones espontáneas (ciegas) del capitalismo en la organización racional, plenamente dominada. El fracaso, ¿de dónde viene? El Estado no es ni omnisciente, ni todopoderoso, ni omnipresente; incluso reforzado (bajo pretextos históricos) no ha podido tomar a su cargo las actividades múltiples de un gran país. La razón de Estado se troca en absurdidez. No ha podido ser a la vez el medio y el fin de una transformación tan gigantesca; en lugar de dominar el mercado, ha engendrado otra "naturaleza social", la burocracia, que lo domina y que él no puede dominar. Le falta al socialismo de Estado restaurar el mercado, la rentabilidad, las autorregulaciones ligadas al "provecho" de las empresas, los costos de producción y la formación de los precios, las funciones del dinero y las de la ley del valor (Libermann). Pero no llega hasta ahí sino mal. En cuanto al capitalismo, ha logrado (por los estudios de mercado y de las motivaciones, por la manipulación de las gentes y del dinero, por la publicidad, etc.) cierto dominio del mercado, limitado pero real, que "funda" hoy la estrategia de clase. Hecho sorprendente: los costos de producción son mejor conocidos y con frecuencia menos elevados del lado capitalista que del lado "socialista".

b) *Un dominio del mercado del trabajo* (de la fuerza de trabajo). Este dominio ha sido casi completamente realizado en el "socialismo", El capitalismo ha obtenido algunos resultados por medio de los sindicatos, por la acción del Estado. Con todo, la acción sindical que unifica la clase obrera comporta ciertos riesgos para los capitalistas.

c) *El dominio del mercado de los capitales.* En el socialismo de Estado, la banca central se encarga de esta función; suprimiendo la concurrencia de los capitales, la confrontación

y la perecuación de los beneficios, administra las inversiones, por lo menos en principio, v regulariza los pasajes de *capitales* de una empresa o de una rama de industria a otra. (No existe otro nombre, incluso en el socialismo, para las sumas de dinero que resultan de la plusvalía social global, disponibles para la acumulación). La competencia de los capitales desaparece, lo que no representa más que ventajas. Del lado capitalista van en el mismo sentido diversas medidas y prácticas: el autofinanciamiento, las informaciones que conciernen a las inversiones posibles y las rentabilidades, etc. La "tecnoestructura" juega un rol importante. Con todo, el problema persiste. Si es parcialmente resuelto en tal o cual país, sea por una intervención del Estado, sea, por lo contrario, por el predominio de un grupo bancario (que impone su estrategia), el capitalismo lleva hoy la concurrencia al nivel más elevado, al nivel internacional. En esta escala, el problema monetario y financiero apela sin cesar a la intervención de los Estados, a las negociaciones entre Estados. Las estrategias que se enfrentan no pueden más que impedir la organización racional de esas relaciones. De ahí la extrema fragilidad de la construcción capitalista en *escala mundial.* El neocapitalismo, ¿puede organizar e *institucionalizar* en esta escala *la perecuación de los capitales* (es decir, el proceso descrito por Marx en el cuadro limitado de un mercado nacional, proceso que desemboca en la formación de tasas de provecho medio, en la repartición de la plusvalía según los capitales invertidos y el trabajo social puesto en movimiento por los capitales individuales, por consiguiente, en una cierta autoregulación del conjunto)? No. Y es así y aquí que toman todo su alcance las desigualdades del desarrollo, las relaciones de fuerza, los cambios en esas relaciones, las estrategias de clase, las contradicciones del imperialismo. Ya no en el nivel analizado por Marx, sino en escala mundial donde obran las contradicciones. En este nivel, se plantea la cuestión de la *totalidad* que no tiene nada de una totalidad especulativa, que no puede concebirse como *sistema* sino por lo contrario como *incapacidad de sistematización*, como lugar y terreno de enfrentamiento, es decir, como *totalidad política* (contradictoria, incoherente).

Para analizar y para exponer esas relaciones a nivel más

elevado, ¿de qué método se dispone? Del método marxista, con los conceptos ligados a este método, añadiéndoles acaso nuevos conceptos, de modo de ampliar la perspectiva y el horizonte, pasando a la escala mundial (que Marx sólo ha presentido, entrevisto, anunciado, a propósito del *mercado de las mercancías*). ¿Se trata de una extrapolación, de un ensanchamiento, de una generalización? No se lo sabrá hasta que el trabajo —aquí bosquejado— sea llevado a cabo. No es inútil precisar que el análisis del imperialismo por Lenín (la "última etapa del capitalismo") no está desmentido más que en apariencia por ciertos aspectos del *capitalismo de organización* (que no es lo mismo que un *capitalismo organizado*) sino que Lenín no ha podido, en su tiempo, llevar a cabo el análisis del mercado mundial de los capitales, pues no existía aun sino embrionariamente.

Que se relea atentamente (y literalmente) los primeros parágrafos de *El Capital*, esos capítulos que desprecia L. Althusser; que se comprenda claramente la *forma* del cambio y del valor de cambio, su *estructura* y las *funciones* del dinero, de la moneda, del oro, si se quiere comprender la situación mundial (los enfrentamientos alrededor del oro, por o contra el fetiche, el "dios bárbaro" —las cuestiones del dólar y del euro-dólar, de la absorción de los capitales por los Estados Unidos, de la penuria o de la sobreabundancia de los capitales en esta escala, de las oscilaciones de las tasas de interés y de descuento, etc., etc.). Que el oro se oculte en los cofres de los bancos nacionales no quiere decir que haya desaparecido de la escena mundial. Por lo contrario. Su rol no ha tomado sino más brillantez y amplitud. Pero el ídolo se bambolea, ¿Puede arribarse a una crisis mundial? Aparentemente no. Con todo, cada oscilación del ídolo sobre su zócalo mundial se propaga y puede involucrar, aquí o allá, efectos de ruptura. Los análisis y las exposiciones de Marx no versan más que sobre el *mercado interior*, en los cuadros del *capitalismo concurrencial* (y sobre las fuerzas y formas que anuncian la transformación). De la distribución de la renta nacional, en términos de empirismo capitalista (en términos de análisis marxista: de la repartición de la plusvalía global) a la distribución de la renta mundial (a la repartición de la plusvalía creada en escala mundial).

hay un salto. El análisis, en escala nacional, no ha podido ser llevado a cabo por Marx, y *El Capital,* obra inconclusa, no contiene más que los elementos analíticos de una exposición de conjunto sobre el mercado y el funcionamiento del capitalismo. Ha comenzado el análisis, al principio de *El Capital,* por la pequeña producción artesanal (el caso del cordonero, del tejedor) para descubrir la célula inicial, el modelo reducido, *la abstracción formal* de la mercancía. Marcha cuyo trayecto debe ser conocido y reconocido, y no negado, pero que tiene sus dificultades. Cómo pasar de la formación de tasas de provecho medio en el capitalismo concurrencial, a la formación de tasas de provecho general y de sobreprovechos imperialistas en el necapitalismo (en donde las organizaciones monopolíticas obran a escala de países enteros, por la estrategia política). Siempre es mejor que, en lugar de reducir el pensamiento de Marx a un núcleo epistemológico disecado, lo natural sea seguir el camino indicado: partir de la *reducción* operada por Marx en el principio de *El Capital* (teoría abstracta del valor de cambio) para *restituir* y *situar* la sociedad moderna hasta nuestros días, hasta la mundialidad y en la problemática mundial concreta. He aquí, para condensar el pensamiento de Marx en *El Capital,* un cuadro de los niveles tratados (sin precisar aquí la noción metodológica y teórica del *nivel*);

Mercado

Productos (mercancías).
Trabajo (fuerza de trabajo).
Capitales.

Perecuaciones (por los procesos de cambio en la división del trabajo)

Productores individuales (empresarios concurrenciales).
Ramas de industria (en el mercado nacional).
Países en el cuadro del mercado mundial.
Triple perecuación, por el juego de la ley del valor: entre los productos (mercancías), los trabajos (desigual-

mente productivos), los capitales (formación de una tasa de provecho medio).

PLUSVALÍA GLOBAL

Su formación.
Su realización.
Su repartición.

Se trata de lo que la economía política llama "renta" y relaciona a orígenes distintos el capital, la tierra, el trabajo, en lugar de subrayar el origen único.

La perecuación de los trabajos productivos (desigualmente, en razón de la habilidad y de la organización distintas, de las diferencias en el equipo, las herramientas, las técnicas, etc.) es decir, la formación de una primera media social, la productividad media (el tiempo de trabajo social medio), "funda" la teoría económica de Marx. La teoría de la plusvalía resulta y viene a su lugar en el desarrollo de las categorías. Este primer nivel de la teoría tiene aún numerosos aspectos: formación del tiempo de trabajo social medio (productividad de la sociedad considerada) —forma del cambio entre los trabajos (valor de cambio y ley del valor: cada producto representa una parcela del trabajo social medio, y se evalúa por relación a la productividad media)— forma contractual de las relaciones sociales en el cambio (entre los "participantes" en la división del trabajo). Este último aspecto *formal* es con frecuencia descuidado, y se separa la forma contractual de las otras relaciones de formas, en lugar de marcar su vínculo. Marx extiende en seguida este análisis a nivel de las ramas de industria en el capitalismo concurrencial (por hipótesis). Su análisis se detiene ante las consecuencias de la concentración y de la centralización de los capitales, por una parte, y por otra, ante el mercado mundial (en donde se mantiene la hipótesis de una competencia, a pesar de los monopolios, a través de ellos, por su acción).

La perecuación de los capitales invertidos (desigualmente productivos, en razón de las diferencias entre el capital constante, las inversiones, y el capital variable, los salarios, de

manera que su relación, llamada por Marx "composición orgánica del capital", caracteriza cada empresa, cada rama de industria, cada sector, y permite definir un medio social, la tasa de la plusvalía), la perecuación a nivel de los capitales y de su competencia en el mercado determina *la tasa de provecho medio*, cantidad reguladora del mercado de los capitales. Allí donde éste no se forma, al menos virtualmente, ninguna regulación tiene lugar. Esta perecuación se cumple en el mercado nacional de los capitales entre las empresas y las ramas de industrias, del hecho que los capitales van hacia el provecho más elevado y lo hacen bajar *tendenciosamente* hacia un medio que tiende, éste mismo, según Marx, a bajar (si otros factores no contrarían esta tendencia, lo que efectivamente ocurre). En qué condiciones y cómo una tal perecuación puede pasar en el nivel del mercado mundial, tal es el problema dejado en suspenso por Marx.

En cuanto a este estudio de la plusvalía, se efectúa así a numerosos niveles:

a) *Formación* (que supone las perecuaciones precedentemente mencionadas entre las productividades de los trabajos y de los capitales, los superprovechos en relación al provecho medio, momentáneos o consolidados por una estrategia, entrando en consideración);

b) *Realización* (efectuada en el mercado por la venta, por la mediación de los transportes, del comercio, de los intermediarios, de los organismos bancarios, y esto en el cuadro *urbano*);

c) *Repartición* (que la economía política tiende a confundir por un lado con la simple distribución de los productos y por el otro con las "rentas" de la tierra, del capital, del trabajo). La gestión de la sociedad (altamente compleja) por una clase y las estrategias de clase obran por la fiscalidad (muy eficaz en la repartición de las "rentas"), por los recursos afectados a la enseñanza, a la universidad, a las ciencias, a la "cultura". Es a este nivel que se articulan lo económico, lo "cultural" y lo político. *La repartición de la plusvalía es política.* La política y la estrategia retoman a su nivel la "base" económica. La presión y la acción política, en sí mismas extraeconómicas, modifican la base (sin que la violencia extraeconómica sea

siempre comprobada, pues permanece latente la mayor parte del tiempo). Más exactamente, la "base" tomada en sí misma no funciona como tal. No existe, no es "real" más que en y por la racionalidad política. Y es porque la cuestión central es la del poder (del Estado). *La totalidad es política* (y no lógica, epistemológica o filosófica). Entre lo económico y lo político, la articulación es doble: ideológica y práctica. La ideología disimula la práctica política, las contradicciones, las distorsiones, los errores y las ilusiones de clase.

Contrariamente a una ideología expandida (en el "sindicalismo", pero también entre los economistas que "interpretan" el marxismo) el capitalismo individual, según Marx, no explota a "sus" obreros, "su" personal, a los trabajadores de "su" empresa. Los domina, los manipula, los reduce a la pasividad, los somete a una jerarquía. En lo que concierne a la explotación, es *el conjunto de la clase dominante* (comprendidas las fracciones, las corrientes divergentes o convergentes de intereses y de ideología que la atraviesan y la constituyen) quien explota *el conjunto de las clases dominadas* y principalmente *la clase obrera*. La burguesía en su conjunto se divide la plusvalía y la reparte según el peso político de sus grupos (los grupos de presión, los *lobbies* *). Y deja una parte variable a las otras capas y fracciones de clases (clases medias, pequeña burguesía comerciante y artesanal, funcionarios, campesinos propietarios o no) según su peso político. Hecha la deducción, bien entendido, de la "masa salarial" (del capital variable) calculado o reducido por diversos medios y resultado de presiones múltiples (sindicales, especialmente).

El proceso supone el conjunto, altamente complejo, de la sociedad, en todos los niveles (comprendidas las ciencias y la "cultura", es decir, las superestructuras institucionales e ideológicas). La plusvalía global no se forma en las empresas mejor equipadas (sectores de punta, técnicamente, en la industria y la agricultura, caracterizados por la alta composición orgánica del capital) ni en las empresas desfavorecidas (baja composición orgánica), sino *en su relación*, en el seno de la

* En Estados Unidos, y en términos políticos, las "camarillas". En inglés en el original.

sociedad tomada en su conjunto. Según Marx, las empresas y ramas de industrias de débil capital variable y fuerte capital constante (alta composición orgánica) producen poca plusvalía. ¡Al menos cuando su estrategia en el mercado no destaca los precios de los valores y no destruye la "verdad de los precios"! Es menester entonces empresas de fuerte capital variable y débil composición orgánica (*el desigual desarrollo* de las empresas, de las técnicas, de las ramas de industrias y sectores) para que el proceso global aventaje a los otros. Lo que se traduce por el pasaje incesante de una rama a la otra, de un sector al otro, de la mano de obra, de las materias primas, de las técnicas, y de los mismos trabajos. ¿Cómo juega, en este nivel, la competencia reguladora? ¿Cuándo y cómo y en qué medida y hasta qué punto la regulación se hace consciente, por consiguiente, política? Tal es el problema.

Ahora bien, *lo que Marx analiza a escala de una economía y de un mercado nacionales* se efectúa a *escala mundial.* En esta escala se confrontan (con o sin perecuación específica) países desigualmente desarrollados (Lenín) es decir, disponiendo, en la división mundial del trabajo (incompletamente realizado) y en el cuadro de los cambios mundiales, de productividades desiguales, de composiciones orgánicas desiguales del capital. Los países llamados industrializados tienen una alta composición orgánica de su capital global. Los países no desarrollados (llamados púdicamente "en vías de desarrollo") tienen una baja composición orgánica. Si la tesis aquí presentada, prolongando la línea teórica de Marx y Lenín, es justa, es en *la relación entre las composiciones orgánicas del capital* según los países, en el cuadro mundial, que se sitúa la problemática esencial. Hoy puede afirmarse de países enteros lo que Marx decía de las empresas y de las ramas de producción (comprendida la agricultura). Cada nación tiene su composición orgánica *media* de capital, inferior, igual o superior a la *media mundial.* Lo que no excluye las consideraciones sobre los países y sectores tomados separadamente, pero le confiere otro alcance.

Se sabe que dos tesis inexactas han desaparecido, aunque hayan quedado sus secuelas:

a) El capitalismo vive de roer y de destruir su periferia no capitalista. Cuando esta periferia (campesina, no industrializada) sea aniquilada se hundirá en bloque (Rosa Luxemburgo).

b) Los monopolios, consolidados a escala nacional, operando sobre el mercado (nacional e internacional) han consolidado sus superprovechos; combinando la presión económica y la violencia extraeconómica (la acción militar) los monopolios han abolido por consiguiente el provecho medio estableciendo para ellos el provecho máximo (Stalin). Explotan entonces sin otra forma de proceso el mundo entero fuera del ámbito socialista.

Ni una u otra de estas dos tesis da cuenta del mantenimiento del capitalismo, de su crecimiento (en el período que, acaso, se termina), de su "prosperidad", de la atenuación de las crisis cíclicas, etc. Ni una ni otra da cuenta de los *problemas*, verosímilmente insolubles para el capitalismo, que se plantean en escala mundial, y especialmente los problemas monetarios con las tentativas de soluciones propuestas, los éxitos parciales y provisorios, las maniobras, los fracasos . . .

Si los análisis y la exposición de *El Capital* pueden extenderse a esta escala, se forma (por la vía de los cambios económicos de las mercancías y de los capitales) una tasa de provecho medio, es decir, una perecuación de las productividades entre los países en el cuadro de las relaciones mundiales de cambio. Es decir, en el cuadro de los acuerdos monetarios. Ocurre igualmente una repartición global, por consiguiente *política*, de la plusvalía mundial. Los países industrializados, "bien equipados", de alta composición orgánica del capital, reciben más que la parte que ellos producen de esta plusvalía global; ellos extraen (por medios estratégicos) más que el provecho medio de sus capitales, por lo tanto considerables. Los países menos bien situados, menos "competitivos", reciben menos que la plusvalía considerable que ellos producen, y menos que la parte relativa de sus inversiones, no obstante débiles. ¿Por qué? Porque ellos liberan sus prestaciones (materias primas, productos diversos, fuerza de trabajo y aun "servicios", trabajo intelectual o manual) a precios inferiores a su valor.

Sin esos procesos, sin esta tendencia a la formación de una

tasa de provecho medio y de una productividad media general, la moneda no jugaría ningún rol internacional: el oro no tendría sentido; el Gran Fetiche habría desaparecido, el "dios bárbaro" sería muerto. Por lo mismo, no es cierto que el capitalismo, en escala mundial, pueda estructurar, institucionalizar, estabilizar las relaciones que sus líderes (económicos y políticos) se esfuerzan en establecer. En efecto, en el nivel político las relaciones contradictorias se re-producen y se agravan, aun cuando en los niveles inferiores (la nación, la rama de industria) las contradicciones son parcialmente reducidas o reabsorbidas.

Las relaciones "intersectoriales" se expresan en la orientación marxista como relaciones entre *composiciones orgánicas desiguales* (lo que no excluye las consideraciones intersectoriales sino que se superpone a ellas). Esas relaciones implican movimientos gigantescos: transferencias de capitales (ya flotantes, ya congelados); transferencias de fuerza de trabajo. Estos últimos fenómenos tienen una amplitud excepcional. En la mayor parte de los países industriales, las ramas *de débil composición orgánica* (débilmente productivas de productos, pero altamente productivas de plusvalía) han importado mano de obra proveniente de los países "en desarrollo". Esta fuerza de trabajo venida de los sectores menos desarrollados de la economía mundial, se ocupa en los sectores atrasados de las economías nacionales. Se trata evidentemente de los trabajadores "extranjeros" en Francia (argelinos, portugueses, italianos, turcos, etc.), pero también de los portorriqueños y otros en los Estados Unidos y aun una cierta medida de trabajadores negros. Aquí se descubre la articulación entre el mercado de capitales y el del trabajo, lazo inherente a las relaciones de producción. La explotación de los "no-desarrollados" es doble; tiene lugar a la vez en los países explotados y en los países explotadores, es decir, en sus *relaciones*, tomadas en toda su amplitud. Tiene lugar a la vez por las transferencias de fuerzas de trabajo y de los capitales. En el conjunto del proceso, los países no desarrollados son predominantemente agrarios, esto es bien sabido. Los países desarrollados son industrializados, pero los fenómenos *urbanos* se hacen allí *dominantes*, tanto para la formación, la realización, la repartición de la plusvalía

como desde el punto de vista político (constitución de los centros de decisión poderosamente armados o más bien armados por el poder). Lo que hace de la ciudad, es menester subrayarlo, el lugar político de la lucha de clases y de fracciones de clases. El lugar, es decir, el teatro y el objetivo . . .

Este último aspecto de la "mundialización" no se ha afirmado y confirmado más que en el curso del siglo xx, y particularmente en la segunda mitad de este siglo. Tales son los principales aspectos constitutivos del neocapitalismo, o más exactamente del neoimperialismo. En escala internacional como en escala nacional, las relaciones sociales que permiten la explotación se duplican con una jerarquía, con un conjunto de relaciones de dependencia. Lo económico (con su primacía) y lo político, se articulan "racionalmente".

Analizando la fusión del capital bancario y del capital industrial, Lenín no pudo, al principio del siglo, comprender las modalidades complejas de esta fusión así como las diversas interacciones entre el capital financiero y el Estado. Estas modalidades varían según los países, según las condiciones iniciales (históricas) y según las contradicciones internas (que el "capitalismo monopolístico de Estado" no absorbe aunque se esfuerce a ello por la ideología). En particular, el rol del Estado, en el proceso del crecimiento económico v el mantenimiento de las relaciones sociales, difiere mucho según los países: no es el mismo en el Japón, en los Estados Unidos, en Alemania de ayer y en la de hoy, en la Unión Soviética, en China. En los países capitalistas, tanto el capital bancario se deja subordinar a los intereses y restricciones de las ramas de industrias (no tanto a los capitalistas industriales como tales, más que a la división del trabajo que ellos intentan establecer en sus países) —tanto se subordina el capitalismo industrial y lo domina. La situación que resulta de ello presenta por consiguiente variantes importantes alrededor de diversos modelos. En un caso, se constituyen y se consolidan organizaciones de predominancia *ver ical*: ramas de industrias detenidas por tal organismo monopolístico, que tiene su banca o su red bancaria. En otro caso, se constituye v se consolida una organización de predominio *horizontal*, es decir, que la red bancaria detenta y en consecuencia religa numerosas ramas de industrias. Esta

diferencia, que no es nueva y ha sido ya muchas veces notada, entraña consecuencias que se manifiestan poco a poco. La organización horizontal muestra más flexibilidad. Tiende hacia una especie de planificación en los cuadros del capitalismo (que puede decirse "capitalismo de Estado", no siendo éste más que la oficina de estudios del sistema bancario). Así se perfila un *modelo japonés* del neocapitalismo. La organización vertical, más rígida, exige y llama cada vez más la intervención eficaz del Estado, fundado de poder más que oficina de estudios. Así se dibuja en perspectiva un *modelo americano* (y esto aunque tradicionalmente, en los países anglosajones, la intervención estatal sea marginal y mínima). La vía francesa del capitalismo, ¿no sería una vez más aquella del compromiso bajo el paraguas de la claridad cartesiana y de la ideología estructuralista?

¿Leer *El Capital*? Cierto. ¿Pero por qué? ¿Para qué? ¿Con qué fin estratégico? Si se descuida estas cuestiones, si no se *prolonga* el análisis y la exposición (aceptando el riesgo de extrapolación), ¿de qué se trata? De literatura. De juegos de escritura. Literal o sintomal, fuera de este cuidado estratégico, la lectura de Marx no es otra cosa que escolástica. La época se sitúa bajo el signo de lo "mundial" y de la "mundialidad". Así se determina el *corte político*. Aquí aún el corte no puede llamarse filosófico o epistemológico. El lugar de los países "socialistas", su acción, su estrategia, se convierten en un problema. Su existencia no basta para definir el período nuevo. ¿Lo mundial y la mundialidad pueden concebirse sin el marxismo? No. Con todo, nuevos conceptos se imponen, y tarde o temprano una reconsideración general de nuestros conceptos y categorías tendrá lugar. La marcha hacia la mundialidad quiebra inevitablemente las estructuras nacionales y es lo que explica su resistencia, su persistencia (ideológica e institucional). La teoría de la "mutación" que se cumpliría en escala reducida, la de la nación y del Estado nacional, no es más que una interpretación ideológica del proceso mundial; esta interpretación no es menos mistificadora que la tesis del "milagro" económico (alemán, italiano, japonés, etc.) que atribuía a los méritos de los dirigentes y a las plegarias de los pueblos en cada nación, la "suerte" de un período próspero. El proceso mun-

dial, que no conduce sin duda al hundimiento total y global del sistema (capitalista) no entraña sin embargo en todas partes las mismas consecuencias. La desigualdad de desarrollo, involucrando múltiples *diferencias*, juega un rol creciente. El proceso entablado en escala planetaria puede acompañarse de una regresión hacia la violencia sin freno ni fin. Según el esquema marxista trasladado a las condiciones nuevas, es poco probable que la "mundialidad" se cumpla por la constitución de un Estado mundial. Este proyecto neohegeliano, teorizado por Eric Weil y François Châtelet, por más que tenga un alcance político, representa hoy la ideología contrarrevolucionaria por excelencia, de manera más afinada que la exaltación del Estado nacional. El proceso mundial pasa por la caducidad y/o la descomposición de los Estados nacionales yendo esa descomposición junto con el caos sangriento, la violencia desencadenada, la toma del poder por esta violencia (militar o paramilitar). En cuanto a la caducidad, corresponde al esquema marxista de la dictadura del proletariado (coincidente, como se sabe, con la democracia amplia y profunda). Verosímilmente, los dos procesos —caducidad v descomposición— se encastran ya. No se ve aún bien cuáles *fuerzas* sociales y qué alianzas políticas conducirán el proceso, qué *formas* sociales y políticas nacerán, después de qué convulsiones. La mayor parte de los "marxistas" permanecen adictos al socialismo de Estado. ¿Qué consideran ellos? Arrancar del Estado las fuerzas que lo disuelven, reconstituirlo y reafirmarlo en tanto que Estado democrático o socialista. Lo que no basta para definir una sociedad nueva, una transformación. Combatir la corrupción del Estado y el poder militar sin reforzar por eso al Estado (lo que constituye un torniquete, un círculo infernal) tomar a su cargo la caducidad (democrática), es una perspectiva política claramente y abiertamente marxista. Que los elementos avanzados de la clase obrera puedan tomar en ello una parte esencial, no cabe la menor duda. Quedan por definir los criterios de apreciación de estos elementos "avanzados" y las modalidades de su alianza con los intelectuales, los estudiantes, una parte de los técnicos, en una palabra, con los otros elementos constitutivos de la "nueva vanguardia" o del "bloque histórico" si se quiere emplear esta terminología.

El sentido político de la construcción "althusseriana" aparece ahora en plena luz. Se acuerda el derecho de *reconstruir* el pensamiento de Marx, en el curso de una re-lectura, que no es la primera ni la segunda, sino la enésima, después de una dura experiencia histórica. Se rehace, o se reedifica el marxismo, bajo color de *cientificidad.* Se decide, se declara lo que va y lo que no va más, lo que subsiste siendo "fundado", religado al núcleo epistemológico. Buen método, se dirá. ¿Y por qué no proceder así, un siglo después de la aparición de *El Capital*? En efecto, ¿por qué no? ¿Pero qué deviene la molesta, muy molesta teoría de la *caducidad del Estado*? Escamoteada, evaporada. En nombre de la ciencia. Por qué no, dirá más de un lector, en primera o enésima lectura, por qué no, puesto que esta teoría está perimida, en desuso; puesto que ella no está verificada por la experiencia, por la razón, por la historia. ¡En efecto! Pero esta teoría es acaso esencial. ¿Y si ella es el eje del pensamiento de Marx, la columna vertebral de este pensamiento? ¿Y si contenía parcial o totalmente, el sentido *revolucionario* de este pensamiento? Desde luego, acaso es menester por lo contrario reafirmarla, con fuerza, contra lo "real" contra la apariencia consolidada, contra el "mundo" económico de la mercancía y el mundo político del Estado. Tendríamos entonces delante nuestro, con las tesis de Althusser, un marxismo descerebrado, desvertebrado, destructurado en nombre del estructuralismo. La búsqueda de la estructura, en el marxismo, en *El Capital*, habría destruido esta estructura. En cuanto al Estado mismo, en el curso de esta operación, cesa de pasar por *superestructura* y se convierte en *estructura* de la sociedad. legitimado científicamente, erigido sobre el zócalo epistemológico. Que más de un lector se frote las manos y aplauda asistiendo a la operación, comprendiéndola, se concibe. Pero se dirá: todo esto Althusser no lo dice. No, pero lo hace. Y eso no se dice. Tal operación no triunfa sino en medio del silencio.

La ideología estructuralista envuelve un fetichismo del espacio. Para ella, el flujo del tiempo se hunde en el espacio *actual*, como un río que desciende hacia un mar inmóvil se pierde en un delta de pantanos y lodos (que los "indígenas" toman por un país maravilloso porque es su comarca, su "entorno").

Fetichismo del espacio: espacio mental y social, espacio epistemológico, espacio de las estructuras, topología severamente constituida, encadenamiento de las *topies* emergidas del pasado y que buscan olvidarse de él, conjunto de resultados congelados, *cristalizados.* ¿Es preciso negar el espacio? ¿Negar las *topies*? No, pero sí restituirlas en el tiempo. El pensamiento estructuralista se esfuerza en abolir la historia, por decreto, por postulado epistemológico. La destruye en profundidad, porque niega o liquida el sentido del tiempo. Cuando no la destruye, la reduce. La historia de esto o de aquello. Se critica *por la derecha* (un sentido de Lenín) las concepciones admitidas de la historicidad. No se critica la historia, tal como ella se hace (o como no se hace). Tal pensamiento sanciona y confirma *el mundo al revés* impidiendo enderezarlo. Se instala allí con la cabeza baja, caminando sobre las manos, declarando que así está bien, normal. Lo que Marx había dicho y comenzado —a propósito de Hegel y de toda la filosofía, comprendida también la filosofía materialista y el "idealismo" objetivo clásico— a saber: que se precisaba primero poner los pies sobre la tierra, ese trastrocamiento del mundo al revés, es abandonado. La cientificidad no busca más el objeto, las condiciones del objeto, de su "aproximación", de su percepción y de su concepción, de su aprehensión como tal. Determina el objeto por las condiciones de la ciencia: por los postulados epistemológicos. No es "el objeto" quien aporta un "corte" específico, distinguiéndose como objeto *diferente,* con relación a los antecedentes, a los otros objetos. Es el corte que hace aparecer al nuevo objeto de conocimiento en el saber planteado como "pura" verdad. Plantea como problema lo que primero pasaba por natural, por ya sabido. Plantea el objeto. Aun si estas condiciones del objeto no están consideradas y fijadas "a priori" como en Kant, aun si dejan un lugar al empirismo y a la observación (con el riesgo no desdeñable de cambiar en "verdad" científica las condiciones de la sociedad existente o las significaciones de las ideologías), la inversión de la relación entre el conocimiento y su objeto no es sino sorprendente y paradojal. No es preciso pues, solamente, acusar a la ideología estructuralista de retorcer los problemas, de abordar el análisis de la sociedad moderna por el rodeo del arcaísmo, de la etnología, de

la antropología (Claude Lévi-Strauss). Ni de interpretar la historicidad de manera arbitraria, o de destruirla reduciéndola ya sea a un mito, ya sea a la sucesión de los mitos y mitologías. Es preciso ir más lejos. La *paradoja epistemológica* destruye, invirtiéndola, a la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Los fetichismos combinados y sobredeterminándose uno al otro del espacio, de la cientificidad, del lenguaje, desembocan en la muerte generalizada: muerte del *objeto* que le hace bien al "sujeto" y lo arrastra a la tumba, asesinato del lenguaje por el metalenguaje y los juegos literarios. Sin contar otras muertes, ilustres o no, entre ellas la de la historia, después de ella la de Dios y del Hombre.

En este pensamiento estructuralista, la lectura "symptomal" descubre una *esquizoidía intelectualista*: esquizofrenia del lenguaje tomado sin lo referencial, esquizoidía epistemológica, esquizofrenia de la cientificidad identificada con lo absoluto filosófico, a veces esquizofrenia política. Los "campos ciegos de la política", así podría titularse un análisis teórico de la situación. El "corte" entre el intelecto y la praxis es mortal. La cabeza cortada funciona sin cuerpo, la epidermis sin carne, sin huesos, sin rostro, la forma sin contenido.

En el caso de L. Althusser, la paradoja llega al colmo. La posición teórica que postula, ¿no sería —en un vocabulario aproximado— la que Lenín refuta y rechaza a propósito del empiriocriticismo? . . .

QUÉ ES EL PASADO HISTÓRICO *

I

La obra de Soboul [1] comienza con la victoria de los montañeses sobre los girondinos, victoria política incruenta, aunque conseguida con el apoyo del pueblo de París en armas: "El 2 de junio de 1793, la Montaña se había apoderado del poder apremiando a la Convención con la amenaza de los *sans-culottes* parisienses. Entretanto, no entendía su abandono del poder . . ." Desde el principio de su estudio, Soboul delimita el problema que va a estudiar: el conflicto primero latente y luego comprobado del gobierno revolucionario y de las masas que lo han llevado al poder, conflicto que va a usar a la vez el impulso revolucionario de esas masas y la autoridad de ese poder. De ahí los acontecimientos de Thermidor.

El autor restringe voluntariamente el objeto de su estudio. Deja en la sombra o pone entre paréntesis otros aspectos de este período agitado, en particular el objeto de reciente litigio entre J. -P. Sartre y D. Guérin, a saber, la política exterior de la revolución.[2] Soboul se contenta (aunque es una limitación deliberada, metodológica) con estudiar la fuerza social *determinante* en el proceso revolucionario, las Secciones parisienses. Los historiadores, dice, conocen bien este período a nivel del Estado, de las instituciones, de los dirigentes, en una palabra, en la cumbre; él, Soboul, yendo por el camino abierto por

* "Les Temps Modernes", nº 161, julio 1959.

[1] Albert Soboul: *Les sans-culottes parisiens en l'an* II. Librería Clavreuil, 37, rue Saint-André-des-Arts, París, (6º).

[2] J.-P. Sartre: *Questions de Méthode*, T. M., sept. 1957, p. 362. Cf. también D. Guérin: *Jeunesse du socialisme libertaire*, págs. 149, 175.

Georges Lefebvre, pero más allá que éste, trata de conocer el "pueblo parisién en sus asambleas generales y en sus sociedades seccionales" (p. 17). Podemos afirmar entonces que a la historia "acontecimiental" de la Revolución, a la historia de los hombres y de las ideas y de las instituciones, y también a la historia económica (Mathiez, Labrousse), A. Soboul agrega una historia de las fuerzas sociales; por consiguiente, sociológica en sus preocupaciones fundamentales.

Su investigación desciende hasta el detalle de una manera a veces sorprendente: hasta en las biografías de los individuos que juegan un papel, aunque sea mínimo y local. Nos informamos así de su origen social, por consiguiente, de la *composición social* de las diferentes secciones de París, que esclarece singularmente su rol político.

Aunque Soboul pone deliberadamente entre paréntesis otros problemas, y en especial los problemas políticos generales de la Revolución, nunca separa su minuciosa búsqueda del movimiento de conjunto que contribuye a elucidar, a saber, *el vuelo, luego la estabilización y la detención, luego la decadencia del movimiento de las masas.*

Con un lujo de informaciones raramente alcanzado, Soboul muestra cómo irrumpieron —inmediatamente después de la toma del poder— las "turbulencias", a favor de las cuales se enfrentaban las orientaciones económicas y las diferentes líneas políticas. Estas "turbulencias" estallaban por causas aparentemente mínimas, y siempre cotidianas. Por ejemplo desde el fin de junio del 93, el jabón falta en París; las lavanderas saquean en los puertos parisienses las barcas de jabón; las mujeres reparten con su autoridad el género que escasea, planteando así, con su intervención, la cuestión de las subsistencias, la del control de la repartición y de la generalización del "máximo", por ende, de la igualdad económica (es decir, primero la igualdad ante las dificultades económicas). Cuando las mujeres se mezclan en eso, el movimiento de las masas está en pleno vuelo. Esta intervención de las mujeres —de las amas de casa— en la democracia política, tratando de encauzarla en el sentido de una democracia directa y de una democracia social, es reconocida en su importancia por Soboul. La sigue de cerca, y no desdeña estudiar minuciosamente las pequeñas "turbulen-

cias", ya que ellas muestran la "profundidad de la crisis social" (cf. p. 61 y ss.), porque ellas cuestionan la base de la sociedad y no solamente las superestructuras políticas e ideológicas. Transforma así la "visión" profética pero incompleta de Michelet, que se conformaba con un relato épico de los combates del París revolucionario.

Está claro que en 1793 las masas populares de París no querían más o no podían más vivir como antes. Es lo que caracteriza (según Lenín), un período profundamente revolucionario. Soboul muestra la reiniciación del proceso comenzado en 1789 y malogrado por el girondismo. Las masas, con su empuje, agravan la crisis y esa agravación estimula su impulso. Ellas avanzan en su sentido, comandado por las exigencias de una vida cotidiana hecha intolerable; quieren usar la autoridad del Estado en el sentido de sus intereses, yendo hasta el control absoluto (en caso de necesidad, por sus delegados directos) de la distribución de productos y aun de la producción. Estando estos hombres en el poder, quieren usarlo en otro sentido. Tienen otras perspectivas, y también otras responsabilidades, en particular las de la defensa nacional, de la guerra y de su conducción. La democracia política que ellos aceptan llevar lo más adelante posible, en el sentido de la igualdad (política) les basta, en tanto que se transforme por sus actos en un poder estatal centralizado, dictatorial, suspendiendo, con toda legalidad, las exigencias de los individuos y de la libertad individual. El conflicto era —objetivamente— inevitable. Muy pronto la diferencia aparece entre la terminología de los dirigentes, que hablan de "patriotismo" y la de las masas que hablan, cada vez más, de "subsistencias". A causa de sus límites internos y de su propia esencia, la revolución jacobina (democrática burguesa) era incapaz de resolver esta contradicción. Unicamente otra revolución, cualitativamente distinta aunque no separada de esta más que por una "muralla china" debía, ciento treinta años más tarde, tratar de impulsar hasta el fin a la democracia en todos los dominios, realizando a la vez la democracia política, la democracia económica y la democracia social(socialista).

En 1793, en el mes de julio, el líder de las masas, Jacques Roux, es derrotado políticamente. Este hecho anuncia una continuación, pero nadie, en julio de 1793, advierte esta con-

tinuación. El texto de Soboul, en este sentido, tiene el interés de un gran relato novelesco: el destino se forma, se anuncia, se presagia, y nadie, entre los actores y personajes, lo sabe; aquel que sabe —el historiador— sabe también demostrar incertidumbre, ignorancia, inconsciencia. Debe notarse que en julio de 1793 Hébert y Marat contribuyeron a la operación dirigida contra Jacques Roux; con todo, la popularidad del líder que ellos eliminaron, en otros términos, la *presión de las masas*, va a arrastrarlos más lejos, muy lejos . . .

Soboul narra de manera impresionante cómo se hace la política en este período. Aquellos que ya el pueblo denomina los "hombres de Estado" inventan o perfeccionan considerablemente los procedimientos de la política moderna; manejan a las masas, se sirven de ellas, captan sus energías para estimularlas, rechazarlas o romperlas. Los jacobinos, esos grandes revolucionarios (burgueses) crean y utilizan todos los medios: el aparato de información, los diarios y la prensa oral, los delatores y los *flics* —la confusión provocada y mantenida— (cf. p. 739, Hébert atacado como "patriota inglés").

Se maniobra sin pausa y sin escrúpulos. Por ejemplo, los moderados dirigen las Secciones contra la Comuna y la Montaña se sirve de la escasez; después de lo cual, fingiendo obrar para resolver el problema del abastecimiento, el gobierno disuelve (desde arriba) la Comisión de Subsistencias designada por esas mismas Secciones; por entonces, expresión de la democracia directa y del esfuerzo por extender la democracia sobre el plano económico y social. La libertad económica lo guía, es decir, lo contrario de lo que anhelaban los Seccionarios. La maniobra termina con la victoria de la tendencia dominante, económicamente la más fuerte, a través de las fluctuaciones provocadas por el juego demagógico y por la confrontación de las corrientes contradictorias de opiniones y de acción (cf. p. 135 y ss.).

Otro ejemplo: cuando el gobierno revolucionario jacobino golpea a la oposición extremista (*izquierdista*) que ha intentado el llamado a las masas, realiza una buena *amalgama;* une a la hornada de los hebertistas un notable contingente de moderados (cf. p. 779 y ss.).

En este sentido, el libro de Soboul tiene un alcance in-

menso, que supera acaso las intenciones de su autor. Mucho mejor que en las obras anteriores sobre la Revolución, el lector puede seguir aquí el nacimiento de la política moderna, en su ignominia y su trágica grandeza (cuando los verdugos se convierten en víctimas). Este volumen corre el riesgo de convertirse en el "breviario", pese a su tamaño, de gentes muy distintas, entre las cuales algunas aprenderán política en él y otros se servirán de él para alimentar el horror por la política, las mistificaciones y los engaños aun cuando éstos han sido eficientes en la historia . . .

En una palabra, según Soboul, durante muchos meses se instaura en 1793 una *dualidad de poderes*. Por un lado, el poder popular de las sociedades seccionarias y de los Comités, y por otro, un gobierno salido de este movimiento popular, pero que busca liberarse de él; de todo esto deriva un terrible y complejo juego político. El gobierno jacobino no cuenta más que con el apoyo de una base social que no puede menos que engañar. Una *oposición de derecha* y una *oposición de izquierda* se constituyen, o más exactamente, se consolidan, se combaten y se entreveran. Una, lo oposición de derecha, saca el poder de atrás en el sentido de los intereses de los pudientes (burgueses). La otra oposición, la de izquierda —sin llegar hasta las reivindicaciones socializantes, anacronismo del cual Soboul se cuida— trata de desbordar el gobierno jacobino y de llevarlo más allá de la república igualitaria políticamente. El gobierno golpea en dos sitios; de ahí sigue una nueva crisis que se resolverá con la caída de Robespierre, parcialmente abandonado por las masas. La crisis política no se separa de una crisis económica en el curso de la cual comienzan a plantearse problemas que conocemos bien; en 1793-1794 no se presentan en los mismos términos que en mitad del siglo xx, quizá a causa de la composición de los *sans-culottes*, componiéndose las Secciones de pequeños comerciantes y artesanos, junto a un gran número de asalariados.

¿Qué representaba entonces la Montaña jacobina y robespiriana? El ala andante de una burguesía que se constituye en clase dirigente a través de los sucesos revolucionarios, que busca por aproximaciones sucesivas (y cruentas) su política, sus perspectivas, sus instituciones, sus ideologías. Esta ala en mar-

cha, pequeño-burguesa por su reclutamiento, ligada a los elementos avanzados, popular ella misma (por lo menos en su origen) acepta una democracia política avanzada pero en los límites de la democracia política (burguesa). No ve ningún inconveniente en ejercer un poder dictatorial bajo la capa de la ideología de la Libertad y de la democracia, en nombre de la Nación. Quiere ganar de entrada la guerra, y se desembaraza de Robespierre desde que éste triunfa y porque triunfa. Robespierre representa una política de clase, la de la fracción audaz de la burguesía. Y porque la Montaña tiene por objetivo político utilizar las fuerzas populares y usarlas —canalizar las energías y absorberlas—, de frena el movimiento sin llevar a los girondinos al poder; de asegurar a los notables, y sobre todo a los nuevos ricos, sin llegar al levantamiento de las masas. Estas contradicciones llevan a Robespierre y a Saint-Just al cadalso.

II

Hemos señalado voluntariamente más arriba (con mucho más insistente pesadez) las expresiones y fórmulas que tienen un sentido muy moderno. Algunas han sido tomadas directamente de Lenin, como la "dualidad de poderes".

Casi no hay en el libro de Soboul, en efecto, páginas que no traigan una reminiscencia, al lector atento, de la vida política del siglo xx. Esta interferencia del pasado y del presente multiplica el interés de la lectura, tanto más cuanto que a cada instante uno se asombra de la exactitud del montaje, y de comprobar cómo la minucia del historiador encuadra con su referencia *implícita* a una experiencia política moderna.

Con mucha inteligencia, y componiendo deliberadamente su libro como un hábil novelista (aunque lo es muy poco, y se preocupa ante todo de la documentación precisa) Soboul no devela, en el principio, en la introducción de su obra, su verdadero pensamiento. Finalmente, luego que ha aportado sus argumentos y sus pruebas, lo dice todo (o casi todo). Cada historiador de la Revolución ha aportado alguna cosa: un conjunto de hechos o una nueva iluminación sobre los hechos, en

función de su tiempo, de su experiencia. Los historiadores de la Restauración, en los cuales se ha inspirado Taine, constataron la lucha de clases, la de la burguesía contra los feudales; asistieron a sus últimos combates, hicieron el balance y piensan seguir el trayecto histórico, remontándose muy lejos (Agustín Thierry). Con el movimiento socialista, la Revolución aparece bajo otra luz: explosión anticipadora, movimiento precursor y anunciador, íntimamente ligado por unos a la nueva revolución, separado por lo contrario por otros de la revolución proletaria por una radical discontinuidad. Cuando los conocimientos económicos se expandieron, la historia económica de la Revolución pasó al primer plano; y así consecutivamente.

¿Cuál es, según él mismo, el aporte de Soboul? Lo resume desde la página 1025 a la página 1035 de su libro. Ha condensado en algunas líneas sus conclusiones sobre las contradicciones internas (económicas, sociales, ideológicas v políticas) de la *sans-culotterie*, que no constituye ni una clase ni un partido de clase, sino una coalición. Ha mostrado cómo han estallado esas contradicciones y cómo no son las únicas: "La degeneración del movimiento popular estaba inscripta en la marcha dialéctica de la historia" (pág. 1031). ¿Por qué? Primero, por una "razón de orden biológico". Mal nutridos, constantemente alertas, los militantes no podían evitar la fatiga fisiológica y el agotamiento nervioso. "Cinco años de luchas revolucionarias hicieron uso del personal de las secciones que conformaba el movimiento popular. Los militantes de la base, siempre sobre la brecha, no podían escapar a esta lasitud . . .". Por lo demás, "el fin de la guerra civil, la pausa de la invasión, la victoria, en fin, hicieron aparecer la tensión como superflua . . . El pueblo aspiraba a gozar del fruto de sus esfuerzos . . . La victoria finalmente cierta, era, si no la abundancia, por lo menos el abastecimiento más fácil, y asegurado el pan de todos los días. La victoria desmovilizaba el movimiento popular".

Segunda razón: los hombres más jóvenes, los más activos, los más entusiastas de las Secciones han partido para la guerra. Por efectos del enrolamiento, el movimiento popular alcanza el envejecimiento: "se conciben las consecuencias irremediables sobre el entusiasmo revolucionario y el ardor combativo de las masas parisienses".

Esto no ha terminado. "Por el efecto dialéctico del éxito popular, en fin, la sansculotería veía hundirse sus cuadros". Entraban en el aparato del Estado, en la burocracia. Muchos militantes de las Secciones, aunque no fueran movidos únicamente por la ambición, consideraban la obtención de un cargo como la recompensa legítima de su actividad militante. La solidez del movimiento popular tenía ese precio; la satisfacción de los intereses personales coincidían aquí con las necesidades de la depuración. Pero, en el mismo caso. del éxito nace un nuevo conformismo" (pág. 1.033).

El lector podrá gustar el: "en el mismo caso", única intrusión sensible de una subjetividad, la de Alberto Soboul, individuo, en el movimiento objetivo estudiado por Alberto Soboul, historiador. Es verdad que esas tres pequeñas palabras dicen mucho. Bastan, acentúan la significación de las líneas que siguen: "Al mismo tiempo se debilitaba la democracia en el seno de las Secciones: el proceso de burocratización entrañaba gradualmente la parálisis del espíritu crítico y de la actividad de las masas. En fin, resultaba un reflejo del control popular sobre el aparato del gobierno revolucionario cuyas tendencias autoritarias se reforzaban . . ." (p. 1.034).

No podría decirse mejor que un movimiento político de masas, entonces eficiente, tiene múltiples condiciones (comprendidas las fisiológicas, morales, ideológicas, etc.). Constituye una *coyuntura*; no tiene nada de permanente ni de los caracteres "estructurales" de tal o cual clase; por lo menos, de un lazo inmediato y estable. Y es así que entra en la historia y es una historia. El tiempo juega un papel de primer plano.

En ese cuadro dramático de un vuelo y de una caída de un crecimiento y de un agotamiento, ¿quién no reconocerá algunos rasgos del movimiento proletario en los cuarenta últimos años, alcanzado por la lasitud, el envejecimiento, la esclerosis burocrática, el conformismo y la ubicación de sus cuadros en los aparatos?

III

Pero entonces la cuestión metodológica se plantea de manera nueva, y con intensidad. ¿Es en última instancia la "subjetividad" del historiador quien la sostiene, aun si se oculta, aun y sobre todo si ella se disimula bajo la erudición? ¿El historiador hace trampas cuando acumula los documentos? La obra de Soboul, restituida en su contexto —el conjunto de las obras recientes sobre la Revolución— ¿aportaría finalmente la confesión, no desprovista de interés, de esta trampa?

¿O bien la historia se depreciaría como un género literario, consistiendo el interés de cada obra en el agrupamiento de textos y documentos, en la composición, en la escritura y el estilo?

¿O bien es menester aceptar el relativismo absoluto, la tesis según la cual hay siempre nuevos esclarecimientos y nuevos puntos de vista (sobre el pasado como sobre el presente), siendo válidas esas elucidaciones y esos puntos de vista, de tal manera que las discusiones y polémicas se reducen a juegos casi superfluos? A la historicidad definida y definitiva, detenida y fijada, la del dogmatismo, ¿se sustituiría así una historicidad indefinida, móvil, inagotable pero fluida, procediendo los historiadores y las épocas por proyección de sí sobre el pasado y por la interpretación del pasado en función de sí?

O bien, todavía, (¿pero sería ésta la última hipótesis? Nada lo prueba) ¿habría que volver al pensamiento de Raymond Aron? Para éste, el devenir real no es inmediatamente inteligible; el historiador sólo da forma a los conjuntos de ideas como a los conjuntos sociales; la *totalidad* no se alcanza más que a través de una "pluralidad de comprensiones", es decir, una pluralidad de historias independientes y de sistemas de interpretación. El historiador v el "estudio histórico" difieren, pero pertenecen a un mismo todo. El historiador pone entonces la historia "*en perspectiva*", uniéndose la pluralidad de interpretaciones con la pluralidad de las perspectivas. Lo que autoriza, según lo hace notar Daniel Guérin, hasta los anacronismos.[3]

[3] R. Aron, *Introduction à la filosophie de l'histoire*, págs. 146, 147, 151, 154, D. Guérin: *Jeunesse du Socialisme libertaire*, p. 40.

Para el relativismo histórico limitado de Raymond Aron, la historia pasaría necesariamente a través de una filosofía, y una filosofía de la historia: "Filosofía e historia, filosofía de la historia y filosofía total son inseparables" (*op. cit.*, p. 344).

Ahora bien, la obra de Soboul sugiere otra hipótesis. formulable en dos tiempos:

a) La Revolución francesa fue un fenómeno total, resultante de un proceso social, es decir, a la vez económico, sociológico, ideológico, histórico, etc. Este fenómeno total, en tanto que tal, aparece *inagotable*. En consecuencia, nuevos aspectos se revelan, se develan; y no son solamente aspectos "históricos" en un sentido estrecho del término; esos aspectos que se descubren son también económicos, sociológicos, ideológicos, sin que ninguno de ellos pueda recibir un privilegio causal absoluto. Las obras de los sucesivos historiadores no son entonces incompatibles; por otra parte, no aportan solamente esclarecimientos, interpretaciones, puesta en perspectiva. Ponen a la luz los *contenidos*, hasta entonces velados, enmascarados, inadvertidos en la enormidad explosiva del fenómeno total.

b) La revolución francesa hizo *posible* un cierto número de acontecimientos, en el curso de un "proceso" del cual ella fue ya un origen o un elemento decisivo. Cada vez que una de esas virtualidades se realiza, ella proyecta *retroactivamente* una luz sobre el suceso inicial. Así el acontecimiento revolucionario, en tanto que total, no es solamente la historia llamada "de los acontecimientos", sino una historicidad más profunda, que se revela poco a poco con la realización de los posibles y el advenimiento de nuevos posibles, en el curso de esta misma realización. Tomando en consideración su experiencia en retornar hacia el pasado, los historiadores tendrán entonces profundamente razón. No proyectarían ilusoriamente el presente sobre el pasado; no elaborarían, cada uno para sí, una filosofía de la historia. Pues no hace falta confundir la introducción del concepto de lo *posible* con una interpretación filosófica de la historia; este concepto, filosófico en su origen, se introduce en todos los dominios y deja de ser específicamente filosófico; tiene un carácter metodológico muy general; desde luego, no se trata de una adjunción venida de fuera de la metodología de la historia, sino de una ausencia y de una falta que debe llenarse.

Vamos así a determinar un relativismo objetivo, o si se lo quiere, una teoría de la objetividad profunda no exclusiva de un relativismo. *El pasado deviene (o re-deviene) presente en función de la realización de los posibles implicados objetivamente en ese pasado.* Se devela con ellos.

La introducción de la categoría de *Posible* en la metodología histórica permitirá entonces concebir la objetividad dándole su parte al relativismo, a la novedad de la historia, a una inagotabilidad. sin caer por lo mismo en el puro relativismo. Restituiría la obra y la persona de la historia en el movimiento de la historia, sin caer en el subjetivismo.

Si esto es así, el anacronismo no podría ni recomendarse ni tolerarse. Constituiría más bien el "hermoso riesgo" que debe aceptar la investigación, pero que ella elimina tanto más por la precisión del documento, de los testimonios y de las fuentes. Las controversias (por ejemplo la que opone Daniel Guérin a los otros historiadores actuales de la Revolución, y especialmente a Soboul) no carecen de utilidad: tienden a eliminar los anacronismos.

Si esto es así, la historia de la Revolución no se acaba con la obra de Soboul; no más que con las de Daniel Guérin, de Ernest Labrousse, de Georges Lefebvre. La lectura de Soboul sugiere nuevas búsquedas. Se pregunta, por ejemplo, qué ocurría exactamente entre los "nuevos ricos" y los advenedizos de la Revolución, cómo vivían en tanto que los militantes corrían hacia los locales de las Secciones, cómo se preparaban para el poder y la posesión.

INDICE

Pág.

Marxismo y política 7
Sentido de la cuestión 7
El pensamiento político de Marx 18
El leninismo 21
Stalin y el leninismo 24
La situación actual del mundo 27

La planificación democrática 37
Objetivos de este estudio 37
Los dos conceptos (planificación y democracia) 39
El cuchillo 42
Los modelos existentes (el modelo yugoslavo, el modelo soviético, el modelo chino) 43
Algunos datos del problema 51
Lo que no será la planificación democrática 57
Lo que será la planificación democrática 59
Las necesidades sociales 62

Sociología de la burguesía 67
Contribución a una sociología de la clase burguesa 67

Clase y nación desde el "Manifiesto" (1848) 97
Conclusión 116

Sobre una interpretación del marxismo 119
Interpretación y comprensión 119
Sobre el vacío teórico 121
Sobre la "lectura" de Marx 124
Sobre el corte, la articulación y la periodización 133
Sobre la alienación 137

Pág.

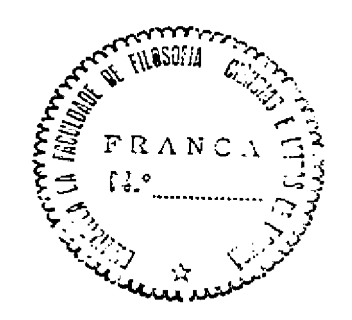
Sobre la dialéctica 143
La ciencia y la ideología 145
La praxis 152
Conclusión 154

Forma, función, estructura de *El Capital* 155

Estructura del devenir (esquema discrónico) 159
Estructura de la sociedad (esquema sincrónico) 164
El valor de cambio 166
Estructura del capitalismo 171
Conclusión 177

Las paradojas de Althauser 181

¿Qué es el pasado histórico? 231



Este libro se terminó de
imprimir el 30 de marzo
de 1973 en los Talleres
"El Gráfico/Impresores",
Nicaragua 4462, Bs. As.